



T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

GAZALİ VE LEVINAS FELSEFELERİNDE YÜZLEŞME
AHLAKI

Doktora Tezi

Şengül ÖZDEMİR

Danışman
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

SAMSUN
2021

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



GAZALİ VE LEVINAS FELSEFELERİNDE YÜZLEŞME
AHLAKI

Doktora Tezi

Şengül ÖZDEMİR

Danışman
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

SAMSUN
2021

TEZ KABUL VE ONAYI

Şengül ÖZDEMİR tarafından, **Prof. Dr. Burhanettin TATAR** danışmanlığında hazırlanan “**Gazali ve Levinas Felsefelerinde Yüzleşme Ahlakı**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 11.6.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Celal TÜRER Ankara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye (Danışman)	Prof. Dr. Burhanettin TATAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Prof. Dr. Ali UTKU Atatürk Üniversitesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATŞIZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı		<input type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığımı taahhüt ve beyan ederim.

11/06/2021

Şengül ÖZDEMİR

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: Gazali ve Levinas Felsefelerinde Yüzleşme Ahlakı

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 22/04/2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 10

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

11/06/2021

Danışman

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

ÖZET

GAZALİ VE LEVINAS FELSEFELERİNDE YÜZLEŞME AHLAKI

Şengül ÖZDEMİR

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora, Haziran/2021

Danışman: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

Küresel dünyada bilgi akışının hızlanmasına ve iletişim sistemlerinin oldukça gelişmesine paralel olarak çeşitli ahlaki değerlere sahip insanlar birbirleriyle daha sık yüzleşmektedirler. Bu durum Tanrı, *ben*, *öteki* gibi çeşitli söylemlerle şekillenen farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmenin nasıl anlamlandırılacağını sorun haline getirmektedir. Bu sorunun anlamlandırılabilmesi için günümüzde kutsallıkla bağını koparmış ve “üst anlatı”larını kaybetmiş ve bir monad gibi hareket eden *ben* merkezli ahlaki bilincin eleştirisi önemli görünmektedir. Zira bu durum ahlaki hakikate dair “daha iyi” olanın tartışılabileceği eleştirel bilinci tahrip ederek hakikatin anlamına dair nihilist tavra geçit vermektedir. Bu nihilist tavır birbirine daha sık maruz kalan farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeyi mümkün kılan “açık alan”ı tahrip etmektedir. Bu sebeple bu tez, ahlaki yüzleşmeyi kendi felsefi geleneklerinin aksine soyutlayıcı bağlamdan ziyade somut varoluşsal bağlamdan hareketle tartışan Gazali ve Levinas düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Bu tezde Gazali düşüncesinde farklı pratiklerin yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan”ın imkanı Tanrı merkezli mutlak özdeşlik zemininde yorumlanmaktadır. Levinas düşüncesinde ise “açık alan”ın imkanı bilincin özdeşlik kategorisine direnç gösteren *öteki* merkezinde yorumlanmaktadır. Her iki düşünür ahlaki bilincin eleştirel bağlamını mutlak metafizik bir kabule referansla yorumlamaktadır.

Her iki yorum tarzı küresel dünyada “üst anlatı”lara güveni sarsılmış ve herhangi bir metafizik kabule direnç gösteren *ben* merkezli ahlaki bilincin eleştirel boyut kazanmasında, dolayısıyla da farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan”ın görünür olmasında işlevsiz kalmaktadırlar. Bu sebeple bu tezde hali hazırda Tanrı, *ben*, *öteki* gibi birbirinden oldukça farklı ve çeşitli merkezlerde şekillenmiş olan farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmenin imkanı soru-cevap diyalektiğinden hareketle tartışılmaktadır. Soru-cevap diyalektiğinin ortak-bağlayıcı zemini insanın dilselliği olgusundan hareketle yorumlanmaktadır. Bu dilselliğin ontolojik bağlamı ise herhangi bir metafizik söyleme referansta bulunmayan fenomenolojideki “fenomen” kavramı ekseninde tartışılmaktadır. Bu perspektifte ele aldığımız sorun merkezinde farklı pratikleri yüzleştiren “açık alan”, ahlaki bilincin kendi dilsel-tarihsel sınırlarını keşfedebildiği ve ötekiliğe açık kalabildiği diyalojik karakterine işaret etmektedir. Bu diyalojik bilinç Tanrı, *ben*, *öteki* gibi çeşitli mecralarda şekillenen farklı pratiklerin birbirini baskılayıp yok etme amacı gütmeyen “daha iyi” olan etrafındaki ahlaki yüzleşmesine olanak tanımaktadır.

Anahtar Sözcükler: Gazali, Levinas, ahlaki bilinç, açık alan, yüzleşme ahlaki

ABSTRACT

THE ETHICS OF THE FACE TO FACE ENCOUNTER IN PHILOSOPHIES OF GHAZALI AND LEVINAS

Şengül ÖZDEMİR

Ondokuz Mayıs University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Ph. D., June/2021

Supervisor: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

People with various moral values face each other more frequently in the global world in parallel with the acceleration of information flow and the development of communication systems. This situation makes it problematic how to make sense of the moral confrontation between different practices shaped by various discourses such as God, I or the other. To make sense of this question, a critique of current self-centered moral consciousness which moves like a monad by losing its “meta-narratives” and connection with the sacred seems urgent. This situation gives way to nihilistic attitude regarding the meaning of truth by destroying the critical consciousness which can make some arguments about the “better” in relation to moral truth. This nihilistic attitude destroys the “open space” that makes possible the moral confrontation between different moral practices that are more frequently exposed to each other. For this reason, this dissertation highlights the ideas of Ghazali and Levinas, who discuss moral confrontation in the contexts of concrete existential situations in opposition to the abstract theoretical approaches which are common in their own traditions. In this dissertation, the possibility of “open space” that allows different practices to confront is interpreted on the basis of God-centered absolute identity in Ghazali’s thought. In Levinas’ thought, the possibility of “open space” is interpreted in the center of “other” that resists the identity category of consciousness. Both thinkers discuss the critical context of moral consciousness with reference to an absolute metaphysical acceptance.

Both forms of interpretation remain dysfunctional in the gaining of a critical dimension of the self-centered moral consciousness that resists any metaphysical acceptance and meta-narratives; this condition paves way to invisibility of “open space” that allows different practices to confront morally. For this reason, in this dissertation, the possibility of moral confrontation between different practices, which are quite different from each other and shaped in various centers, such as God, I, the other, is discussed on the basis of the question-answer dialectic. The common-binding ground of the question-answer dialectic is interpreted on the basis of the phenomenon of linguisticity of human being. The ontological context of this linguisticity is discussed in the axis of the concept of “phenomenon” in phenomenology, which does not refer to any metaphysical discourse. The open space, where different practices confront each other, points to the dialogical character of moral consciousness which can discover its linguistic-historical boundaries and remain open to otherness on the basis of the question which is discussed in this perspective. This dialogical consciousness allows different practices shaped in various mediums such as God, I, and the other to morally confront with each other by seeking the “better” without seeking to suppress and destroy each other.

Keywords: Ghazali, Levinas, moral consciousness, open space, moral confrontation

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Bilgi akışı ve iletişim sistemlerinin oldukça geliştiği çağımızda insan ilişkileri kaçınılmaz bir süreklilik ve yakınlık arz etmektedir. Bu durum sebebiyle küresel dünya birbirinden oldukça farklı ve çeşitli dil, din, ırk, renk, kültür ve geleneğe bağlı insanların daha hızlı ve sürekli şekilde birbirleriyle yüzleşmesine sahne olmaktadır. Zira küresel dünyada insanlar arası mesafenin ortadan kalkması ve insanların birbirine yaklaşması aynı zamanda insanların ahlaki olarak birbirleriyle nasıl yüzleşeceklerine dair bir kriz ortamı yaratmaktadır.

Bu kriz ortamında bilimsel, dini veya geleneksel “üst anlatı”lara dair güvenin sarsılmasıyla birlikte akla dayalı her şeyin aydınlığa kavuşturabileceğine dair iyimser mitosa olan güven de yitirilmiş görünmektedir. Zira bilimsel ve teknolojik gelişmelerle olumsal bir zemine kayan gerçeklikle ilişki tarzında, postmodern düşünce, ahlaki hakikat hakkında nihilist tavra dikkatleri çekmektedir. Zira yüzleştiği sorunları spekülâtif bilinçte “özdeş” bir çerçeveye oturtup geleneksel “üst anlatı”lardan soyutlanarak çözmeyi varsayan *ben* merkezli ahlaki bilinç, bu nihilist tavır karşısında çaresiz görünmektedir.

Bu sorunu dikkate aldığımızda bilinç, küresel dünyada birbirinden farklı ve çeşitli pratiklerin birbirleriyle “daha iyi” olanı arayış etrafındaki ahlaki ilişkisinin nasıl anlamlandırılacağı problemiyle yüzleşmektedir. Nitekim günümüzde sıkça işittiğimiz nihilizm söylemleri, bilincin yüzleştiği sorunlarda her şeyi açıklığa kavuşturan mutlak aydınlatıcı zemin olduğu fikrinin sorgulanmasına sebep olmakta ve onun arızı karakterini gün yüzüne çıkarmaktadır. Başka deyişle nihilist söylemler, küresel çapta ortaya çıkan ahlaki sorunlar ve bu sorunların aydınlatılmasında bilincin ancak arızı kaynak oluşturabileceğine işaret etmektedir. Öyleyse nihilist söylemler, öncelikle bilincin her şeyi aydınlığa kavuşturan mutlak aşkın karakterine gölge düşürmüş görünmektedir. Günümüzde ahlaki olarak yüzleştiğimiz sorunlara da kaynaklık eden bu yorum tarzı, *öteki* merkezli söylem vasıtasıyla aşılmaya çalışılmaktadır.

Farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan ahlaki bilincin imkanı felsefe tarihinde genel olarak kabullenilmiş iki farklı rasyonel söylem etrafında anlamlandırılmaktadır. Birincisi Aristoteles’in sistemleştirdiği varlığın “öz”üne referansla bilincin bir nevi şeffaflaştırılarak varlığın mahiyetine erişmeyi mümkün kılan mantıksal dilin rasyonel şemasıdır. İkincisi ise “öz” arayışından vazgeçilip

bilincin her şeyin kesinliğinin bizzat kaynağı haline gelebileceği varsayımına dayanan Descartes'ın sistemleştirdiği matematiksel dilin rasyonel şemasıdır. Fakat hem mantıksal hem de matematiksel dil, somut varoluşsal dünyanın çeşitlilik ve farklılıklarından soyutlanmayı gerektiren ortak bağlayıcı bir dil sunmaktadır.

Ahlaki bilinci şekillendiren bu soyutlayıcı dil, ideal ve nesnel bir çerçeve sunduğundan farklı pratiklerin yüzleşmesinde hegemonyacı ve hiyerarşik bağlamı da beraberinde getirmektedir. Bu hegemonyacı ve hiyerarşik bağlamı mükemmel, nesnel ve evrensel bir dil varsayımına dayanan yapay zekanın ne kadar ahlaki olabileceğine dair tartışmalar üzerinden de yeniden düşünebiliriz. Nitekim mükemmellik ve evrensellik idealiyle tasarımlanan yapay zekanın ötekilik fikrine ne kadar açık olduğu problem arz etmektedir. Dolayısıyla da yapay zeka, bilincin soyutlayıcı karakterine dayalı bir ahlaki yüzleşmenin nihilist savrulmayı önleyecek gücüne karşı şüpheli tavrı desteklemektedir.

Bu bağlamda bu çalışma bilincin arızı karakterinin nihilist savrulmadan korunup güçlendirilmesi için somut varoluşsal bağlamın ön plana çıkarılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple ahlaki yüzleşmeyi kendi felsefi geleneklerinin aksine soyutlayıcı bağlamdan ziyade somut varoluşsal bağlamdan hareketle tartışan Gazali ve Levinas düşüncesini ön plana çıkarmaktadır.

Tezin ufku şekillenirken soru, öneri ve eleştiriyle düşünce dünyasının zenginliğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Burhanettin Tatar'a destek ve emekleri yanında hermenötik dersleriyle sanatsal ve fikri paylaşım ortamı yaratarak entelektüel gelişimimize yaptığı katkılar için müteşekkirim. Tez yazım sürecinde destek ve katkıda bulunan ve tezin düzenlenmesinde yardımcı olup zaman ayıran hocalarım Prof. Dr. Ahmet Çakır ve Dr. Öğr. Üyesi Hasan Atsız'a minnettarım. Doktora tez dönemi boyunca samimi dostlukları, misafirperverlikleri ve zengin düşünce dünyalarıyla tezin yazım sürecinde eleştiri ve katkı sunan dostlarım Dr. Fatma Sayın'a, Dr. Öğr. Üyesi Atiye Gülfer Gündoğdu ve Dr. Öğr. Üyesi Servet Gündoğdu'ya, Arş. Gör. H. İbrahim Doğramacı'ya teşekkürü borç bilirim. Dr. Fatma Sayın'a ayrıca tezin son okuma sürecinde yaptığı katkılar için müteşekkirim. Tez döneminin maddi-manevi bütün zorluklarını benimle paylaşan ve tezin son okumasını yapıp daima bana destek olan eşim Doç. Dr. Faruk Özdemir'e teşekkür ediyorum. Ayrıca bu tezin yazımında her zaman beni destekleyen ve duasını esirgemeyen babam Pirağa Yaşar ve annem Emine Yaşar'a sonsuz teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Farklı Pratiklerin Ahlaki Yüzleşme İmkkanı Olarak “Açık Alan” Tasavvuru.....	1
2. MUTLAK ÖZDEŞLİK ZEMİNİNDE AHLAK PROJEKSİYONU: GAZALİ	15
2.1. Mutlak Özdeşliğin Transandantal Tecellisi (Nur Metafizigi)	15
2.1.1. Mutlak Ben Olarak Tanrı'nın Ontolojik/Kozmik Tezahürü	26
2.1.2. Mutlak Ben Olarak Tanrı'nın Dilsel-Ahlaki Tezahürü	46
2.2. Farklılığın Sembolik-Arızı Karakteri	68
2.2.1. Araf/Gölge Sorunu Olarak Farklılık	80
2.2.2. Ahlaki Bilinç ve Sorumluluğun Teşekkülünde Referans Sorunu	100
3. ÖTEKİNİN SONSUZLUĞU ZEMİNİNDE AHLAK PROJEKSİYONU: LEVINAS	121
3.1. İlk Felsefe Olarak Ahlak Kurgusu.....	121
3.1.1. Ontolojik Felsefenin Bir Eleştirisi Olarak “Yüz” (Face) Etiği	134
3.1.1.1. Fenomenolojiyi Aşma Çabası: Eros ve Babalık	138
3.1.1.2. Ontolojinin Aşılması: Mutlak Başkalık Tasavvuru	144
3.1.2. Yüzün Rehinesi Olarak Ahlaki Eylem Alanı	148
3.1.2.1. Sorumluluğun Dilsel Referans Noktası: <i>Söyleme</i> ve <i>Söylenmiş</i> Olarak Dil	152
3.1.2.2. Sorumluluğun Dışsal Mutlak Referans Noktası: Sonsuz Fikri ve Kitabi Hikmet	160
3.2. Ahlaki Bilinç Bağlamında Ahlaki Sorun ve Açık Alan Diyalektiği	168
3.2.1. Bilincin Dilselliği ve Açık Alanın Ahlaki Karakteri	183
3.2.2. Farklılıkların Ahlaki Sorun Ekseninde Yüzleşmesi	200
4. SONUÇ	223
KAYNAKÇA	229
ÖZ GEÇMİŞ	244

SİMGELER VE KISALTMALAR

AÜDTCF: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

çev.: çeviren

DEM : Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları

DEÜİFD: Denizli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

DİA: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed.: editör/editor

eds.: editors

FLSF: Felsefe Dergisi

Fr. : Fransızca

haz.: hazırlayan

Hz. : Hazreti

İbr: İbranice

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı

N. : number

nşr.: neşir

s. : sayfa

S. : Sayı

ss. : Sayfalar arası

TDV: Türkiye Diyânet Vakfı

teh. : tehzip

tek. : teknil

ter.: tercüme

thk. : tahkik

trans.: translate

ty. : tarih yok

TYB: Türkiye Yazarlar Birliği

UK: United Kindom

USA : United States of America

1. GİRİŞ

1.1. Farklı Pratiklerin Ahlaki Yüzleşme İmkani Olarak “Açık Alan” Tasavvuru

Küresel köy olarak tanımlanan dünyada insanlar arası iletişimin hızlı ve sürekli hale gelmesiyle farklı ahlaki pratikler çok daha sık şekilde birbirleriyle yüzleşmektedirler. Böyle bir dünyada farklı ahlaki pratikleri, belli ilkeler çerçevesinde birleştirme ve denetleme imkanından felsefenin yoksun olduğu postmodern söylem tarafından iddia edilmektedir. Zira “postmodern düşünce”¹, modern ahlaki düşüncenin varsaydığı aporetik olmayan etik kodu olanaksız görmektedir. Çünkü onlar insan hayatının ufkuyla tamamıyla kuşatabilecek bir rasyonalite veya üst dili mümkün görmemektedirler.² Başka ifade ile onlar, tüm insanları “en iyi” çerçevesinde birleştirebilen nihai, evrensel ortak bir gayenin varlığından şüphe etmektedirler. Onlara göre insan birlikteliğinin yapısı düşünüldüğünde aporetik olmayan, müphem olmayan bir ahlak; evrensel olan ve nesnel temellere dayanan bir etik, pratik olarak imkansızdır.³ Zira bu iddia şu soruları akla getirmektedir: Tüm farklılıkların ortadan kalktığı ya da herkesin aynı şekilde inandığı, düşündüğü, hayal kurduğu bir dünya mümkün müdür? Yahut ahlaki açıdan “en yüksek iyinin” gerçekleştiği mükemmel bir dünya yaratılabilir mi? Postmodern düşünce mükemmel insan gibi mükemmel bir toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığını; tersini kanıtlama çabalarının insanlıktan çok zalimliğe ve kesinlikle daha az ahlaklılığa yol açtığını⁴ ileri sürmektedir. Şayet bu iddiaları dikkate alırsak ya da kısa vadede böyle bir etik imkani varlığını sorgularsak şöyle bir sorun ile yüzleşmekteyiz: Çeşitli düşünce geleneklerine ait farklı ahlaki pratiklerin şiddet ve baskılama politikaları gütmeyen birbirleriyle nasıl yüzleşebilecekleri acil bir sorun olarak günümüz düşünce dünyasını meşgul etmektedir. Başka bir ifade ile çeşitli ahlak anlayışlarının yarattığı farklı ahlaki pratiklerin atmosferinde birlikte yaşamın zorluğu konusu günümüz ahlak

¹ “Postmodernlik, Aydınlanma’dan bu yana modern düşüncenin karakterini belirlemiş olan hakikat, akıl, bilim, ilerleme ve evrensel kurtuluş gibi büyük anlatılar anlamında modernliğin sonu anlamına gelir. Postmodernliğe göre bu pek hoş umutlar tarihsel olarak itibarlarını kaybetmiş olmakla kalmıyorlardı; tarihin zengin olumsuzluklarını kavramsal bir deli gömleğine sıkıştırılan bu anlatılar başından itibaren tehlikeli yanılsamalardı. Bu tür zorba şemalar gerçek tarihin karmaşıklığını ve çeşitliliğini ezip geçer, farklılığı acımasızca yerle bir eder, her türlü başkaldırı bunaltıcı bir aynılığa indirger ve sık sık totaliter bir siyaset üretirler”. Bkz. Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, ss. 236-237.

² Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, s. 237.

³ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 20.

⁴ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 21.

düşüncesinin önemli bir sorunudur. Bu sorun bağlamında birbirinden farklı ahlaki pratiklerin birbirini yok etme amacı gütmeyen birbirleriyle yüzleşme zeminini nasıl anlamlandırabiliriz? sorusunun imkanı tartışılmayı gerektirmektedir.

Farklı ahlaki pratiklerin hareket ettiği zemin, insanın dünyada varoluşuna dair mevcut sorun ve merakları ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda ahlaki pratikler, kendi hareket ettikleri zemini şekillendiren varoluşa dair sorun ve merakın⁵ nasıl anlamlandırıldığı eşliğinde farklılaşıp çeşitlenmektedir. Ahlak alanındaki sorunları farklı bir eksenle ele alıp yeni ufukları sorgulayabilme imkanı da hangi sınırlar içerisinde olduğumuzun keşfi ile başlamaktadır. Zira ahlakın teorik anlamı üzerine düşünme pratik ortam içinde şüphe ve sorunların ortaya çıkmasıyla başlamaktadır.⁶ Günümüze kadar gelen süreçte pratik ortamda ortaya çıkan ahlaki sorunlar, *Tanrı*, *ben* ve *öteki* gibi farklı merkezi zeminler eşliğinde tartışılmaktadır. Mesela klasik İslam düşüncesinde -ki hala günümüz Müslüman dünyasında ağırlıklı olarak etkisini sürdürmektedir- ahlaki sorular *Tanrı* merkezli ele alınmaktadır. Bu düşüncenin en güçlü temsilcilerinden biri olan Gazali⁷ ahlak düşüncesini Tanrı merkezinde, Nur metafiziği olarak temellendirmektedir. Modern dönem düşüncesinde ise ahlaki sorunları anlamlandırmak için Tanrı ve *öteki*'nin bilincin özdeşlik çerçevesine indirgenerek *ben* merkezli temellendirilmektedir. Günümüzde ahlaki ilk felsefe olarak ele alan Levinas, *öteki* meselesini ahlakın merkezi sorunu olarak ele almış ve bunu *yüz* metafiziği olarak temellendirmiştir. Başka bir ifade ile günümüz ahlak düşüncesinin mevcut sorunlarını yeniden ve farklı bir gözle görebilmenin imkanı olarak ahlaki ilişkide *öteki*'nin varlığı, söz konusu tartışmalarda merkezi bir konum kazanmaktadır.

Bu tezde Tanrı, *ben*, *öteki*'nin ontolojik farklılıkları ve birbirine indirgenemezliğinden hareketle her daim farklılığa açık kalmayı mümkün kılan ve farklılıkları yok etmeyip zenginleştirerek ahlaki ilişkiye imkan tanıyan “açık alan”ın⁸

⁵ Aristoteles'e göre felsefe yapmak, şimdi bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmek ile mümkündür. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2019, s. 115.

⁶ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 107.

⁷ İbrahim Musa'ya göre zengin sesi ve anlatısı sayesinde Gazali yüzyıllar boyunca etkisini sürdürmektedir. Bkz. Ebrahim Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill London 2005, s. 268; İbrahim Musa, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*, çev. Çağla Taşkın, Hece Yayınları, Ankara 2018, s. 365; Margaret Smith, *Al-Ghazālī the Mystic*, Hijra International Publishers, Lahora 1983, s. 236.

⁸ “‘Oyun’ metaforu içinde işaret edilen ‘açık alan’ ve ‘özgür hareket imkanı’ deyimleri, açıkça fark edileceği üzere, anlam veya oyunun önceden tam olarak belirlenmediğine yani anlam ve oyunun oyuncunun katılım süreci ve yeteneği nispetinde belirleneceğine işaret eder. Buna göre, diyalojik bilinç, daima birtakım kurallara ve diğer oyunculara yönelmekle birlikte her an verdiği kararlar ve

(open space) nasıl anlamlandırılabilceği sorgulanacaktır. Başka ifadeyle bu tez günümüzde ötekilik olarak yorumlanan farklı pratiklerin birbirleriyle ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan”ın imkanını tartışmaktadır. Bu tezdeki “açık alan” tasavvuru adeta bir çekim gücü gibi insanların birbirleriyle ahlaki olarak nitelenebilecek ilişki kurulmasındaki ortak ve bağlayıcı paydanın sorgulanmasını ifade etmektedir. “Açık alan” tıpkı bir mıknatıs gibi farklı kutuplar arasındaki ahlaki yüzleşmeyi olanaklı kılan çekim gücünün nasıl anlamlandırıldığına işaret etmektedir. Bu tasavvur itibariyle “açık alan” farklılıklar arasındaki gerilimi ifşa etmekle birlikte onları birbirleriyle yüzleşmeye zorlayan ortak bağlama işaret etmektedir. Farklılıkları birbirleriyle yüzleştiren bu zorlayıcı ve ortak bağlamın imkanının nasıl anlamlandırıldığı öncelikle Gazali ve Levinas felsefelerinden hareketle tartışılacaktır. Böylelikle günümüzde *ben* merkezinde çerçevelenmiş ahlaki bilincin yapısı, Gazali düşüncesinde Tanrı merkezinde; Levinas düşüncesinde *öteki* merkezinde temellendirilmiş perspektifler eşliğinde tartışmaya açılacaktır. Bu perspektifler eşliğinde *ben* merkezli etik söylemin sınırları görünür kılınarak farklı ahlaki pratiklerin birbirini yok etme amacı gütmeyen birbirleriyle yüzleşebilecekleri “açık alan”ın imkanı sorgulanacaktır.

Çeşitli mecralarda şekillenen farklı ahlaki pratiklerin “daha iyi” olanı arayış etrafında yüzleştirebilecek olan “açık alan”, bu tezde soru-cevap diyalogundan hareketle yorumlanacaktır. Dolayısıyla değer dediğimiz şeyin katılaşmasını engelleyerek mevcut sorunlar eşliğinde kendi ahlak ilkelerini ve değer yargılarını sorgulayan ahlaki bilincin imkanı⁹ ele alınmaktadır. Bu perspektifte insan, ne salt soyuta yönelen kuramsal (etik) ne de salt somuta yönelen pratik (moral) bilinçtir; o, soyut ve somutu aralarındaki ilişki bağlamında yorumlayarak anlayan ve bu yorumlama çabası içinde kendisini fark edip sınırlarını zenginleştiren diyalojik bir bilinç¹⁰ olarak yorumlanmaktadır.

Günümüzde ahlak felsefesinde değerın anlamı, ahlak ve etik olarak iki temel kavram ekseninde incelenmektedir. Farklı ahlaki pratiklerin değeri, ahlak (moral; moralis; morality) ve etik (moral consciousness) olarak iki boyut eşliğinde

gerçekleştirdiği eylemler sonucu hem oyunun hem de kendi varlığının kaderini belli ölçülerde belirleyen ve değiştiren bilinçtir.” Bkz. Burhanettin Tatar, “Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 2, Ocak-Mart 2001, s. 47.

⁹ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 125.

¹⁰ Tatar, “Siyasi Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu”, ss. 45-46.

sorgulanmaktadır.¹¹ Batı dillerinde genellikle ahlaki pratiğin karşılığında “moral” kelimesi kullanılırken, “etik” teorik ahlakın karşılığında kullanılmaktadır.¹² Bu tasnifte ahlak, toplumdan topluma değişen değer yargıları, normlar, ilkeler için iyi-kötüye dair ölçütün bilgisi ile gündelik pratiğe yön veren boyuttur. Buna göre ahlak, “bir kişinin, bir grubun, bir topluluğun, bir milletin, bir kültür çevresinin belli bir tarihi dönemde hayatına giren ve davranışlarını yönlendiren inanç, değer, norm, emir ve yasaklar ağı olarak tanımlanmaktadır”.¹³ Burhanettin Tatar’a göre ahlakın pratik düzeyi (moral), anlamını doğrudan ahlak üzerinde düşünmeyen ve böyle bir refleksiyona bütüncül olarak izin vermeyen bir eylem süreci içinde açığa çıkmaktadır.¹⁴ Bu boyut dini düşünce, gelenek ve kültürel ortamlardan beslenmektedir. Etik ise pratik ahlaki değerlerden bağımsız olarak ele alınabilen, kişilerin yapıp-etmelerine, eylemlerine ilişkin üst söylem üretme çabası yani eylemin felsefi bilgisi¹⁵ olarak tanımlanmaktadır. Etik boyut, farklı ahlak pratiklerinin dışına ve üstüne çıkararak üst ahlaki bilinç (moral consciousness) geliştirmeye çabalamaktadır.¹⁶ Bu sebeple olsa gerek sınırların çok net olduğu geleneksel dünyanın aksine küresel dünyada etik düşünce, farklı ahlaki değerlerin çeşitliliğinin anlamlandırılmasında gittikçe önem kazanmaktadır. Zira ahlakın teorik düzeydeki ifadesi olan etik, insanın pratik ahlaki anlam hakkında duyduğu kuşku ya da sorularla oluşmaya başlamaktadır.¹⁷ Bu bağlamda etiği mevcut problemler eşliğinde farklı ahlaki varoluşların anlamına dair rasyonel bir söylem üretme çabası olarak ele alabilir miyiz? Bu tür bir rasyonelleştirmenin önemini, pratik ortamdaki farklı ahlaki söylemler arasında kopukluk (seperate) ve birbirlerinden soyutlanma (solipsizm) sorunundan kaçınmak olarak yani bir nevi ahlaki nihilizmden ya da despotizmden korunmak olarak ifade edebilir miyiz?

Bu sorunu tartışabilmek için günümüzden geriye doğru düşünce tarihinde etik söylemin varlığını sorgulamamız gerekmektedir. Modern dönemin etik söylemi, farklı

¹¹ Müfit Selim Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2005, s. 20; Hümeysra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, Nobel Yayın, Ankara 2015, s. 3; Heinz Heimsoeh, *Ahlak Denen Bilmece*, çev. Mermi Uygur, 1978, s. 14.

¹² Cevdet Kılıç, “İslâm Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 396.

¹³ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 23; Jean Greisch, “Etik ve Ontoloji Bazı Hipokritik Düşünümler”, çev. Onur Doğanay, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 437.

¹⁴ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 107.

¹⁵ Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011, s. 16.

¹⁶ Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 15.

¹⁷ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 107.

ahlaki pratikleri “ideal” ortak çerçevede anlamlandırarak bireyin ahlaki varoluşunun biricikliğini değersizleştiren ve farklılığının üzerini örten bir söylem geliştirmekle eleştirilmektedir. Tatar'a göre bu perspektifte etik -tek ahlak kuralı, her ahlaklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubu- insani tarzların ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlaki yargıların müphemliğini, düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görmektedir. Bu sebeple ister dini ister felsefi olsun klasik ahlak kuramları insanın ya da ahlaki doğruların özdeşliği ya da aynılığı ekseninde geliştirilmektedir.¹⁸ Zygmunt Bauman ise bu durumu etiğin yasa olarak tasavvur edilmesi ve farklı ahlaki pratiklerin yerine bu yasanın konulması¹⁹ olarak özetlemektedir. Böylece modern dönem boyunca çoğulluğun azaltılması ve ahlaki müphemliğin defedilmesi hedefine yönelik²⁰ akli çabada ahlaki pratiklerin farklılığı *ben*'in bir illüzyonu olarak aynılaştırma ve ahlaki ilişkide ötekileştirme olarak ifade edilen sorunu üretmektedir. Nitekim küresel çağda farklılıkların birbirlerini yok etmeksizin birlikte yaşama zorunluluğu geleneksel ahlak anlayışlarının veya modern etik yorumların farklılık/ötekilik üzerinde hakimiyet kuran özdeşlik fikrinin sorgulanmasına²¹ sebep olmaktadır.

Klasik metafiziksel düşüncede özdeşlik/aynılık temelinde geliştirilen ahlak felsefesi küresel dünyada ötekilik/farklılık bağlamında sorgulanmaktadır.²² Günümüz ahlaki varoluşun özdeşlik ve farklılık boyutlarının detaylarını fark etmek için ahlaki salt akıl çerçevesine indirgemeye tepki gösteren Gazali ve Levinas düşüncesinde nasıl bir ufuk sunulduğunu ortaya koymak önem arz etmektedir. Çünkü günümüz ahlaki varoluşu anlamlandırmada hâlâ önem arz eden Gazali ve Levinas'ın sunduğu ufuk, mevcut sınırları sorgulayabilme imkanını barındırmaktadır. Zira bu sınır öncelikle insanın sahip olduğu ahlaki değerleri hangi kavram ve sorular eşliğinde temellendirdiğini fark etmekle başlamaktadır.²³ Moderniteye göre değerleri kendi bilincinde üreten ve taşıyan insan anlayışı hem Gazali hem de Levinas düşüncesinde mümkün görünmemektedir. Onların düşüncesine göre insan ne belli bir “doğa” ya da

¹⁸ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 122.

¹⁹ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 43.

²⁰ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 43.

²¹ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 122.

²² Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 122.

²³ “Felsefeyi, tarihsel gelenekleri tamamıyla reddederek ihya edeceğimizi sanmak, yalnızca aceleyle içine düşülen bir yanlış olur”. Bkz. Fred Dallymar, “Eyleme ve Var Olmaya Bırakma: Kaynaksal Praksis Üzerine Heidegger”, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, Doğu Batı, İstanbul 2010, s. 409.

“öz”ü olan *cogito* ne de yönelimselliği içinde bir *dasein* olarak yorumlanabilir. Zira *cogito* ve *dasein* aynı kökenden -‘ben’den- yola çıktıkları için ‘etik’e ve sorumluluğa yer bırakmamaktadır.²⁴ Yine onların düşüncesine göre ortak insani değerlerden bağımsız olan ve kendi değerlerini yaratan bir üst insan (Übermensch) tanımlaması da mümkün değildir. Her iki düşünür ahlaki varoluşun anlamını bilincin ötesine taşarak anlamlandırmaya çalışmaktadır. Öyleyse onların kendi perspektiflerinde nasıl bir etik söylem geliştirdiğine ve onları bu söylemi üretmeye iten temel sorunlara bakmamız gerekmektedir.

Gazali Nur felsefesinin girişinde “... değerli kardeşim, Allah seni büyük mutluluk talebinde başarılı kılsın”²⁵ ifadesinde ahlaki sorunu, mutluluk prensibi eşliğinde ele almaktadır. Çünkü nefis ahlaki eylemlere lezzet, fayda ve güzellik gayesiyle yönelmektedir.²⁶ Bu eylemlerin hepsi failin amacına göre “iyi” ya da “kötü” isimlerini almaktadır.²⁷ Dolayısıyla ahlaki varoluşun temel sorunu olan mutluluk için iyi-kötüye dair içerik pratik ortamdan hareketle anlamlandırılmaktadır.²⁸ İnsanların bu pratik ortamda yöneldiği gayeler birbirinden farklı olduğundan akıl²⁹ bu zeminden hareketle kendi başına evrensel bir içerik oluşturamaz. Bu yüzden insanların iyi-kötü (hüsün-kubuh) konusundaki değer yargıları çelişmektedir.³⁰ Dolayısıyla spekülasyon

²⁴ Ömer Faik Anlı, “Levinas’ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında “Ben”in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti”, *Posseible Düşünme Dergisi*, S. 1, <http://www.posseible.com/uploads/dergi/10.pdf>, (11.05.2016), s. 16.

²⁵ el-İmâm el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Abdulaziz İzzuddîn es-Seyrevânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1407/1986, s. 144; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-Envâr*, neşr. ve ter. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 32.

²⁶ Hüseyin Karaman, “İslâm Ahlâk Filozofları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 187; Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, s. 142.

²⁷ Ebû Hâmid el-Gazâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Mustafa el-Kabanî ed-Dımeşkî, el-Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır ty., s. 75; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. ve ter. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 140; Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, s. 143.

²⁸ “... insanları ıslah etmek için getirilmiş olan dini terbiye ve ahlaktır. Bu dini terbiye, çocukluktan itibaren ebeveynlerden ve öğretmenlerden işitilerek tekrarlanması ve bu esaslara göre insanın yetişip büyümesi sebebiyle zihinlerde sanki akıl kaynaklı olduğu zannı doğuracak şekilde iyice kökleşmiş inançlara dönüşürler. Mesela rüku, secde, hayvanları kurban edip kanını akıtmakla Allah’a yakınlaşma gibi şeylerin iyi kabul edilmesi böyledir. Şayet bu şeyler çocukluktan beri bu şeyleri kabul etmek üzere terbiye edilmemiş akıllı kişiye ilk kez sunulmuş olsaydı bu kişi salt aklına dayanarak bu şeylerin ne iyi ve ne de kötü olduğuna hükmederdi. Nitekim zaten bu şeylerin iyi oluşu, dinin bunların iyi olduğunu belirtmesi sebebiyledir ki böylece vehim, çocukluktan beri olan te’cip ve terbiye sebebiyle bunları kabule boyun eğer.” Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, haz. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân 1971, s. 187; Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm İlmün Ölçütü*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 268.

²⁹ Watt’a göre Gazâlî’nin yaşadığı kriz ve şüpheciliğinin kaynağı aklın yetersizliğini idrak etmesi olarak görülebilir. Bkz. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1989, s. 43.

³⁰ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 186; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 266.

(mücerret) akıl, iyi ve kötüye dair ahlaki yargılara ilişkin hüküm veremez.³¹ Başka ifade ile nefsin kurtuluşuna ve mutluluğuna vesile olan ahlaki değerlerin kaynağı konusunda aklın sınırlılığında hareket eden Gazali, burhani bilgi konusu olmayan ahlakın pratik zeminini Tanrı merkezinde temellendirmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın yüzü (vech), insanın akıl merkezli ahlaki ayrışmalarına direnç noktası oluşturan "en yüksek iyi"nin zeminini oluşturmaktadır. Böylece Tanrı ahlaki değer vermenin yol aldığı ana mecra olmaktadır.³² Bu sebeple Gazali perspektifinde farklı ahlaki pratikler için 'en yüksek iyi'nin Tanrı'nın aşkın zemininde mutlak ve özdeş olarak tecellisi, etik (moral consciousness) söylemin zeminini inşa etmektedir.

Kanaatimizce Gazali'yi ahlaki anlamlandırma için Tanrı merkezinde çerçeve çizmeye zorlayan en büyük etkenlerden biri Meşşai geleneğe olan tepkisidir. Aslında Meşşai gelenek için de ahlaki varoluşun temel sorunu insanın kurtuluş ve mutluluğudur. Fakat Meşşai gelenek bu sorunu mantıksal çerçevedeki etik (moral consciousness) söylem ile anlamlandırmaktadır. Zira mantık, kesin bilgi ve sanı arasında ayırım yapmayı sağlayan doğal bir yeti olarak³³ farklı değer yargılarının önyargı ve tutkudan kaynaklanan ayrışmalarını nesnel ve evrensel şemsiye altında birleştiren teorik akla kaynaklık etmektedir. Böylece bu yorum mantık vasıtasıyla ahlakın evrensel formlarının keşfedilip farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmenin bu ortak zeminden hareketle kurgulanabileceği varsayımını içermektedir. Yani mantık, farklı ahlaki pratiklerin (moral) birbirleriyle nesnel ve evrensel çerçevede yüzleşmesini sağlayan etik (moral consciousness) söylemi üreten temel zemini inşa etmektedir.

Meşşai düşünceye daha yakından bakarsak Farabi ahlaki sorun olarak mutluluğu, her şeyin nedeni olan İlk Varlık çerçevesinde teorik olarak anlamlandırmaktadır. Her varlığın kendisinden taşıdığı (sudûr) bir töz olan İlk Varlık'tan her şey hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelmekte³⁴ ve O'na yakınlığı derecesinde mükemmellik ve mutluluk elde etmektedir. Farabi için haz, sevinç ve mutluluk ancak en güzel, en parlak ve en mükemmel olanın yani İlk Varlık'ın en mükemmel şekilde idrak edilmesiyle ortaya çıkmaktadır.³⁵ Farabi'ye göre başka bir

³¹ Gazâlî, *Mi 'yâru'l- 'İlm*, s. 184; Gazâlî, *Mi 'yâru'l- 'İlm*, s. 262.

³² Mustafa Çağrıncı, *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlakı: Teori ve Pratik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 133.

³³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986 s. 10.

³⁴ Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 23.

³⁵ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 20.

şeyin elde edilmesi için değil yalnızca kendisi için istenen “iyi”³⁶ olan mutluluk maddeye ihtiyaç duyulmayan nihai mükemmellik durumuna erişmeyi ifade etmektedir.³⁷ Öyleyse haz, sevinç ve nihai mutluluk en mükemmel olanın mükemmel idraki ile mümkündür³⁸ ki insan maddeyle karışık³⁹ olduğu için bu dünyada bu mükemmellik düzeyine erişememektedir. Bu sebeple mutluluğa ulaşma teorik akıl ile ilişkilendirilmektedir.⁴⁰ Bu bağlamda Farabi, “en yüksek iyi” olan mutluluğa günlük hayatta kullanılan çok farklı ve metafizik bir anlam vermektedir.⁴¹ Zira akıl, bu metafizik anlamı kozmosta cereyan eden nedenlerden hareket ederek mantık vasıtasıyla teorik ilkelere dönüştürmektedir. Böylelikle “olması gereken” için tabiattaki “olan” a bakmak yeterli görünmektedir.⁴² Bu sebeple kozmosun yapısından hareketle ahlaki değer in evrensel ve nesnel içeriği oluşturulmaktadır. Dolayısıyla da teorik aklın pratik aklı incelemesi⁴³ ile farklı ahlaki pratiklerin “en yüksek iyi” etrafında yüzleşmesine imkan veren etik (moral consciousness) söylem geliştirilebilmektedir. Teorik olanın pratiği öncelikle dair benzer yaklaşım İbn Sina tarafından da benimsenmektedir.⁴⁴

Meşşai düşüncenin ilham kaynaklarından olan Platon’un da aradığı soru, ahlakın bir parçasına sahip her eylem bir ahlaklılık ise ahlakın kendisi nedir? Zira ahlakın ne olduğunu bilmezsek bir parçasını nasıl tanıyabiliriz?⁴⁵ şeklinde formüle edilmektedir. Bu soru çerçevesinde Platon’a göre her ne kadar farklı çeşitlerde görünse de bunların ahlak (erdem) olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. Dolayısıyla ahlak nedir? sorusuna doğru cevabın verilebilmesi için bu özün göz önünde tutulması gerekmektedir.⁴⁶ Platon *Philebos* diyalogunda iyi’nin, salt haz duygusu ya da sevinç ve eğlence olarak pratik dünyadan hareketle tanımlanmasına itiraz etmektedir. Çünkü haz duygusu birbirine pek benzemeyen nice nice biçimlere (moral) girmektedir.⁴⁷ Bu

³⁶ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 83.

³⁷ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 83.

³⁸ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 20.

³⁹ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 18.

⁴⁰ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 83.

⁴¹ Karaman, “İslâm Ahlâk Filozofları”, s. 181.

⁴² Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 19.

⁴³ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması Tahsilu’s-Sa’âda*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2015, s. 78; Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, s. 95.

⁴⁴ Eric Ormsby, *Makers of the Muslim World Ghazali*, Oneworld Publications, England 2007, s. 70.

⁴⁵ Platon, “Menon”, *Platon Diyalogları*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009, s. 160.

⁴⁶ Platon, “Menon”, s. 151.

⁴⁷ Eflâtun, *Philebos ya da Haz Duygusu Üzerine*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s. 9.

nedenle Platon ahlaki var oluşu anlamlandırmak için pratik dünyada farklılaşmaya ve çoğalmaya sebep olan hazdan kaçış yollarını arama çabasına sevk etmektedir. O halde bu yoruma göre insan için mutluluk, haz duygusuyla değil bilgelik ile elde edilmektedir.⁴⁸ Akıl bu bilgelige, aşkın bir ilke olan “iyi idea”sı ile ulaşabilmektedir. Öyleyse Sokrates ve Platon’la başlayan etik perspektif, pratik ortamın farklılık ve çeşitliliği karşısında evrensel ahlaki doğrulara nasıl ulaşılabileceğini soruşturmaktadır.⁴⁹ Bu soruşturmada ontolojik olarak aşkın bir varlığa sahip “iyi ideası”⁵⁰ ahlaki varoluşun etik söyleminin (moral consciousness) anlamlandırılma zemini. Platon’un bu ahlak anlayışı mevcut pratik tecrübenin ötesindeki “idea” düşüncesinde temellendirildiği için metafiziksel bir karakterdedir.⁵¹

Aristoteles ahlaki düşüncesini şekillendirirken bu etik zemine itiraz ile başlamaktadır. O, “en yüksek iyi” olan mutluluğun, metafizik tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles, pratik yaşamda “iyi” olanın, hocası Platon gibi aşkın ve mükemmel bir ilke olan “idea” aracılığıyla değil; bütünüyle siyasi yaşam etkinliği⁵² içinde anlamlandırılabilceğini düşünmektedir. Bu sebeple Aristoteles’e göre ahlak (moral) politikadan hareketle araştırılmalıdır.⁵³ Zira Aristoteles, Platon’un “iyi idea”sını boş bir genelleme olarak eleştirmektedir.⁵⁴ Ona göre mutluluk pratik ahlaki etkinlik ile tanımlanabilmektedir.⁵⁵ Mutluluk, bütün öteki şeylerin kendisi için yapıldığı ve sadece kendisi için istenen bir amaç olarak⁵⁶ yaşam boyunca talihin cilvelerine en iyi ve en uygun şekilde katlanacak⁵⁷ etkinliklerin arayışı ile anlamlandırılabilir. Bu bağlamda o, “iyi”nin ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağını dile getirmektedir.⁵⁸ Fakat ahlaki olanın bir geneli olmasa da insanların ahlaki olarak anlamlı konuşmasını mümkün kılan bir

⁴⁸ Platon, *Philebos*, s. 31.

⁴⁹ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 108.

⁵⁰ Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbi’de Ahlâkın Kaynağı*, s. 21.

⁵¹ Burhanettin Tatar, “Ahlakın Kaynağı Sorunu”, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, ed. Lokman Çilingir, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 18.

⁵² Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 27; Tomasz Kuninski, “Is political Life A Happy Life According to Aristotle”, *Diametros*, S. 8, Czerwiec 2006, <https://diametros.uj.edu.pl/serwis/pdf/diam8kuninski.pdf>, (12.02.2019), s. 58.

⁵³ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 23.

⁵⁴ Hans-George Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, *Siyasî Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, haz. ve çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 154.

⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 17; Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 37; Kuninski, “Is political Life A Happy Life According to Aristotle”, s. 57.

⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 20.

⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 17.

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 6.

“orta”sı vardır. Siyasi yaşam içinde keşfedilen bu “orta” üzerinde anlamlı konuşabilme ahlakın temel sorunu olan mutluluğu anlamlandırmada esas teşkil etmektedir. Bu konuşma ise insanda “en yüksek ve en sürekli”⁵⁹ şekilde bulunan teori etkinliği çerçevesinde anlamlandırılabilir. Dolayısıyla en yüksek erdem olan teori etkinliği⁶⁰ insanların farklı ahlaki pratiklerin ayrışmalarına engel olan etik (moral consciousness) söylemin anlamlandırıldığı zemindir.

Aristoteles sonrası “mutluluk” meselesi, ahlakın en önemli sorunu olarak Kant’a kadar merkezi yerini korumaktadır. Dolayısıyla “mutlu olabilmek için neler yapmalıyım ve nasıl yaşamalıyım? sorusu İlk Çağ’dan beri ahlak felsefesinin temel problemi olarak tartışılmaktadır.⁶¹ Yani mutluluk, ahlaki olmanın kesin gerekçesi olmaya, başka ifade ile ahlaki varoluş için etik söylemin üretildiği temel zemin olmaya devam etmiştir. Buna karşın mutluluğun anlamını belirleyen değerlerin içeriği ve yargısı düşünce tarihinde kendisini çok farklı şekillerde göstermektedir. Mutluluk, bireyin hazzı, acıdan sakınması veya duyguları; bireyin, toplumun ya da en çok sayıda insanın yararı bağlamında çok çeşitli şekillerde ahlaki varoluşun anlamlandırılma zeminini teşkil etmektedir. Kant kendisinden önceki tüm ahlak sistemlerinin temelinde “en üstün iyi” sorusunun yattığını ve bu soruya verdikleri yanıtta göre birbirlerinden ayrıldığını⁶² dile getirmektedir. Ona göre mutluluk Aristotelesçi anlamda en yüksek iyi değildir.⁶³ Mutluluk pratik dünyayla sıkı ilişki içinde olduğundan dolayı belirsiz bir kavramdır; bu nedenle insana kesin ve tutarlı biçimde ne dilediğini ve istediğini söyleyemez.⁶⁴ Mutluluğu etik tartışmaların zeminine yerleştirmeyen Kant, sorumluluk duygusunu ön plana çıkaran “ahlak yasa”sı bağlamındaki ödev ahlakını teklif etmektedir. Kant’a göre ahlak yasası sorumluluk nedeni olacaksa mutlak zorunluluk taşımalıdır.⁶⁵ Bu sebeple ahlaki sorumluluğun anlamı insanın doğal yapısında ya da

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 213.

⁶⁰ Francis E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 15.

⁶¹ Mehmet Vural, “İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 364.

⁶² Immanuel Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2007, s. 16.

⁶³ Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 370.

⁶⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2018, s. 34.

⁶⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4.

içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır.⁶⁶

Ahlaki sorumluluk duygusunu teminat altına almaya çalışan Kant, ahlak yasası için pratik olandan dikkatle ayrılmış “Ahlak Metafiziğini”⁶⁷ gerekli görmektedir. Ahlak Metafiziğinde ahlakın keyfiliğine ve çıkarıcılığına karşı etik söylem, akıl merkezinde⁶⁸ temellendirilmektedir. Bu bağlamda akıl, ahlaki isteme için zorlayıcı olan nesnel ilkeleri Tanrı yerine formüle edilebilen buyruklar tasarlayabilmektedir.⁶⁹ Zira ahlaklı olmayı istemede saf aklın ortaya koyduğu ödev ve genel ahlak yasası, pratik dünyanın sunabileceği diğer bütün güdülerden (Tanrı, mutluluk gibi) çok daha güçlüdür.⁷⁰ Bu güç varsayımı ile insan Tanrısal olanın merkezi rolünü ahlaki olandan dışlamaktadır. Çünkü ahlaklılık ilkesi, zorunluluğunu başka bir şey tarafından değil, istemenin özerkliği ilkesine (kendi istemesine) bağlı “ödev”den elde etmektedir.⁷¹ Bu norm/ödev, eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep üstte duran ve diğer her şeyin koşulu⁷² olarak ahlakın içeriği hakkında anlamlı konuşmayı mümkün kılmaktadır. Bu etik düşüncede ahlakın normatifliği Tanrı merkezinde değil; aklın evrensel ilkeleri/yasa merkezinde temellendirilmektedir.⁷³ Başka deyişle ancak pratik ortamdaki soyutlanarak ortaya koyulan apriori ahlak yasaları ile farklı ahlaki pratikler arasında “doğru yargıda bulunmak için en üstün norm/ödev”⁷⁴, Kant’ta etik (moral consciousness) söylemin zeminini anlamlandırmaktadır. Rasyonellik üzerine inşa edilen bu etik söylem, tıpkı Locke’un ‘tabula rasa’sı gibi bütün geleneksel, dini ve mevcut sosyal yapılarından arınmış⁷⁵ yani tüm farklılıklarından soyutlanmış ahlaki bilinçten hareket etmektedir. Bu düşünce perspektifinde ahlaklı olmanın ne anlama geldiği sadece *ben* merkezinde temellendirilebilir. *Ben*’den hareketle farklı ahlaki pratikler için etik söylem üretildiği için insan, mevcut an içinde *öteki* vasıtasıyla yüzleştiği ahlaki farklılıkların üzerini örtmektedir.

⁶⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4.

⁶⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4.

⁶⁸ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 27.

⁶⁹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 29.

⁷⁰ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 27.

⁷¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 50.

⁷² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 12.

⁷³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 25.

⁷⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 5.

⁷⁵ Fatih Duman, “Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Burke -Ahlâkın/Siyasetin Felsefi Temelleri”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S. 19-20, Kış-Bahar 2009, s. 13.

Levinas düşüncesi, *öteki*'nin *ben*'den farklı olan gerçekliğinin göz ardı edilmesine bir tepkiyi dile getirmektedir.⁷⁶ Zira bu tepki, *öteki*'nin, bilince indirgenemez gerçekliğini seslendirmektedir. Levinas, farklılığı içinde *öteki*'yle ilişkiyi ahlaki olanın merkezi olarak yorumlamış ve ahlaki olanın *ben* merkezindeki mecrasını sorgulamıştır. Radikal bir başkalık tecrübesi olarak *öteki*'nin (farklılık) ahlaki ilişkideki mevcudiyeti, insanın gerçek özgürleşme imkanını barındırmaktadır. Levinas *öteki*'nin ahlaki ilişkideki bu gerçekliğini *yüz* metafiziği ile ortaya koymaya çabalamaktadır. Bu perspektif, ahlak söz konusu edildiğinde insanın kendisini merkeze koymasına; tüm farklılıkları *ben* merkezinde aynılaştırmasına; bu nedenle de *öteki*'nin gerçekliğini göz ardı etmeye ve en nihayetinde de kendinin tüm başkalık tecrübesini yitirmesine tepkiyi dillendirmektedir. Bu temel problemden hareket eden Levinas için insan, kendi gerçekliğine *öteki*'nin *yüz*'ünde kavuşmaktadır. Zira *yüz*, kuşatılmaz, istila edilemez, temsil ve ikame edilemez mekanı açmaktadır. Bu sebeple olsa gerek ahlaki ilişkide *ben* kendi bütünlüğüne erişemediğinden Levinas için ahlaki ilişkide kendine dönüş söz konusu değildir. İnsan, ancak *öteki*'nin zemininde ikincil olarak kendi gerçekliğini anlamlandırabilmektedir. Dolayısıyla Levinas, *öteki*'ne rehin olma ve kendine dönememe⁷⁷ durumu ile etik bilinci (moral consciousness) anlamlandırmaktadır.

Bu perspektiflerden hareketle ahlaki (moral) bir anlama olayı ve biriciklik bağlamında insanın kurtuluşu ve mutluluğu ya da onun kişisel varoluşu ile ilişkilendirirsek etik, ahlaki bilincin nasıl anlamlandırılması gerektiğine dair bir açıklama edimidir ve tüm farklılık ve çeşitliliğine rağmen insanlar arası ilişkilerin asgari zeminini anlamlı kılmaktadır. Bu asgari zeminin (etik) otoriter bir zemine dönüşmemesi, mevcut andaki farklı ahlaki pratiklerin her daim çeşitliliğini koruması ve zenginleşmesi için iletişime açık tutulması gerekmektedir. Aksi halde hangi söylem çerçevesinde anlamlandırılırsa anlamlandırılırsın etik söylemin belli bir merkez etrafında hapsedilmesi, farklı ve çeşitli ahlaki tecrübeler arasında bir kopukluk ve istila

⁷⁶ Levinas'a göre demokrasinin evrensel'indeki ortak olanda Ben'in biricikliğine hanel gelebilir ve belirsiz kişi zamirindeki ("biri/one") anlamında sıradanlığa düşme riski altındadır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, Colombia University Press, New York 1998, s. 226; Emmanuel Levinas, "Öteki, Ütopya, Adalet", çev. Ayşen Arıöz Ete, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, s. 224.

⁷⁷ Levinas, *Trace of the Other*, <http://ewa.home.amu.edu.pl/Levinas,%20The%20Trace%20of%20the%20Other.pdf>, (9.02.2015); Levinas, Emmanuel, "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 133.

edici bir söyleme dönüşme tehlikesi taşımaktadır. Bu perspektif ise ahlaki bilincin ya nihilist ya da hegemonyacı etik söylemine kapı aralamaktadır. Öyleyse nasıl bir etik söylem, biricikliği bağlamında çeşitlenen ve farklılaşan ahlaki tecrübeleri birbirleriyle iletişime açık tutabilir?

İletişime açık bu etik söylem, bu tez bağlamında, mutlak farklılık perspektifinde yorumlanan Levinas'ın *öteki* merkezli, Gazali'nin mutlak özdeşlik bağlamında yorumlanan Tanrı merkezli söylemleri eşliğinde tartışılmaktadır. Bu bağlamda tezin birinci bölümü olan “Mutlak Özdeşlik Zemininde Ahlak Projeksiyonu: Gazali” başlığı ekseninde Gazali düşüncesindeki insanın hakikat tecrübesinde, hakikatin insan aklının kategorileri tarafından kuşatılabilen metafizik söyleme konu edilemeyeceği fikri bağlamında etik bilincin imkanı tartışılmaktadır. Bu sebeple farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesindeki “açık alan”ın imkanını Tanrı merkezinde mutlak özdeşlik zeminine referansla Nur metafiziği olarak yorumlamasına dikkat çekilecektir.

Tezin ikinci bölümü olan “Ötekinin Sonsuzluğu Zemininde Ahlak Projeksiyonu: Levinas” başlığında ise *ben* merkezinde temellendirilen etik söylemin Emmanuel Levinas'ın *öteki* merkezli etik söylemi bağlamında eleştirilmesine yer verilecektir. Etik bilincin varlık temelli ontolojik olarak yorumlanmasına karşı Levinas, *yüz*'ün emir ve buyruğu karşısında rehine ya da pasiflik üzerinden ilk felsefe olarak etik bilinci yeniden yorumlamaktadır. Ahlaki varoluşun biricik tecrübi yönü, ahlakın bir yasa olarak yorumlanamaz oluşuna dolayısıyla da “en yüksek iyi”nin ne anlama geldiğinin *öteki*'nin *yüz*'ü eşliğinde her daim sorgulanmaya açık etik bilinç olarak yeniden yorumlanmasına dikkat çekilecektir. Sadece *yüz* tecrübesinde kendini ele veren etik bilincin bu karakterinin ancak sorumluluk boyutuyla anlamlandırılabilceği iddia edilecektir. Bu yorumda farklı ahlaki pratiklerin ahlaki yüzleşmesi Sonsuz olana referansta bulunan *öteki* ile yüzleşme bağlamında anlamlandırılmaktadır.

Bu bölümün ikinci kısmı olan “Ahlaki Bilinç Bağlamında Ahlaki Sorun ve Açık Alan Diyalektiği” başlığında Gazali ve Levinas perspektiflerinden hareketle etik bilincin imkanının somut varoluşsal tecrübeye dayalı olarak anlamlandırılmasının günümüzde ötekileştirme sorununa kaynaklık eden *ben* merkezli yaklaşımın eleştirisinde önemli bir role sahip olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu kısımda Gazali ve Levinas'ın metafizik bir kabule dayandırdıkları etik bilincin imkanı günümüzde “üst anlatı”lara olan güvenin sarsılması nedeniyle soru-cevap diyalogu bağlamında yeniden yorumlanmaya çalışılacaktır.

Farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesi, insanlar arası ilişkilerde kendi yaşam tarzı ve eylemlerine dair yöneltilen “soru” ekseninde “mevcut an”da açılan bir mekan olarak etik söylemin konusu yapılabilmektedir. Mevcut soru ekseninde bireysel pratik ahlaki tecrübenin değer ve anlamı evrensel ve nesnel bir mekan ve zaman olarak değil; karşılıklı ilişki esnasında açılan biricik mekan ve zamanda mevcut tecrübenin çeşitliliği ve farklılığı korumakla birlikte onu zenginleştiren bir etik olarak yorumlanacaktır. Bu durumda etik, salt epistemolojik bir süreç değil, varoluşsal bir anlama süreci olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla “açık alan” ekseninde yeniden ele alınan ahlaki varoluş, farklı ahlaki pratiklerin birbirleriyle yüzleşebileceği; bu yüzleşme ekseninde her bir insanın kendi ahlaki biricik tecrübesini *öteki* eşliğinde sorgulayabileceği; böylece “en yüksek iyi”nin arayışında toplumsal ethosun anlam ve değerini de farklılık ve ötekilik ile yeniden anlamlandırabileceği diyalojik mekan olarak etik bilincin imkanı yeniden yorumlanmaktadır.

2. MUTLAK ÖZDEŞLİK ZEMİNİNDE AHLAK PROJeksiYONU: GAZALİ

2.1. Mutlak Özdeşliğin Transandantal Tecellisi (Nur Metafiziği)

Gazali, Nur metafiziği ile ahlaki düşüncesini Tanrı merkezinde aşkın zemin (transcendent)⁷⁸ olarak tasavvur etmektedir. Ona göre ahlaki olanı bilme ve anlamaya bu aşkın zemin kaynaklık etmektedir. Bu bağlamda aşkınlık, insanın varoluşunu ve dünyasını kavrama ya da kavramanın esasen ne olduğunu anlamada temel zemin olarak kabul edilmektedir. Transandantal⁷⁹ (aşkınsal) kavramı ise insanın bilme ve anlamasının ufku dâhilinde bu aşkın zeminin tartışılmasını ifade etmektedir.⁸⁰ Kant'ın yorumuyla transandantal kavramını aşkın zeminin kendi başına olduğu gibi değil de bir parçası olunan dünyayla ilişkili olarak bilinmesi⁸¹ şeklinde ifade edebiliriz. *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde “Allah göklerin ve yeryüzünün nurudur”⁸² ayetinin yorumunda Gazali, Nur'u tıpkı güneş gibi kendisi vasıtasıyla başka şeylerin görülmesini sağlayan⁸³ ya da onların anlamını açığa çıkaran; kendinden gayrısını da O'nun zatı ile kaim olan⁸⁴ aşkın bir zemin olarak kabul etmektedir. Bu aşkın zemin ise insanın bilme ve anlamasının ufkunu ifade eden “kalbe atılan nur” (mistik vizyon) dâhilinde transandantal yorum konusu yapılmaktadır. Gazali nur kavramını görülen nurdan ziyade gören nura nispetle anlamlandırmayı daha uygun bulmaktadır.⁸⁵ Nur

⁷⁸ Süleyman Hayri Bolay'a göre Gazzâlî'de Allah açık olarak deneme-dışı (aşkın) (transcendant)tır. Bkz. Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013, s. 297; “Aşkın [Os. müteal; İng. transcendent; Fr. transcendant; Al. transzendent]. Genel olarak, en yüksek, en üstün, en yüce olan, en yüksek niteliklere sahip bulunan varlık; deneyde verilenin ötesinde olan, deneyi aşan gerçeklik; normal, gündelik tecrübenin kavrayışını aşan, bilimsel açıklama düzeyinin daima ötesinde kalan ... varlık alanı için kullanılan sıfat”. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 81.

⁷⁹ Kant transandantal kelimesini bilgimizi şeyler ya da kendi başına şeylerle (numen) ilgili olarak değil yalnızca bilgi yetimizle yani tasarlama yetimizle ilgi içine sokmak anlamında kullandığını belirtmektedir. Bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015, s. 43; “Transendental [İng. transcendental; Fr. transcendental; Al. transzendental]. 1. Bir şeyi, bir disiplin ya da etkinliği, söz gelimi bilgi ya da deneyimi mümkün kılan koşullar bütünü; 2. Söz konusu koşullara dair araştırma; 3. Salt kişisel, özel veya psikolojik olana karşıt olarak, zorunlu ve tümel için kullanılan sıfat.” bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 856.

⁸⁰ “Asıl *transcendens* olarak varlığın her açılması, *transendental* bilgi demek olacaktır”. Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitap, İstanbul 2006, s. 39.

⁸¹ Kant, *Prolegomena*, s. 112.

⁸² Nûr 24/35.

⁸³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 120; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 35; Şeyh Muhammed el-Yakûbî, *Gazzâlî'nin Mektupları*, çev. Merve Kelebek, İnkılâb Yayınları, İstanbul ty., s. 38.

⁸⁴ Gazzâlî, “el-Maznûnu's-Sağîr”, *Mecmû' Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire-Mısır ty., s. 386; Gazzâlî, *İki Madnun*, çev. D. Sâbit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1988, s. 95.

⁸⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 121; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 35.

sadece göstermeye (tecelli) değil, görme eylemine (idrak) de referansta bulunmaktadır. Kalbe atılan nur ifadesiyle vurgulandığı üzere aşkın olanın tecellisi olarak Nur tasavvuru, algılanan nurdan ziyade algılayana özgü durumu⁸⁶ tasvir ederek transandantal bir boyut kazanmaktadır. Bütün varoluşun tek nedeni ve yaratıcısı olan Tanrı, hakikate dair mutlak özdeş zemini aydınlatan Nur olarak hem aşkın hem içkin⁸⁷ boyutta tasavvur edilmektedir. Zira Nur'un her varoluşu kuşatan ve onların var olmasına imkan veren Tanrı'nın mutlak özdeşliğinin tecellisine işaret etmesi itibariyle aşkın iken bu tecellinin duyusal ve düşünsel fanilik ağlarına takılarak "kalbe atılan nur" olarak kavranması sebebiyle içkin boyuta sahiptir. Gazali düşüncesinde hem içkin hem aşkın boyut bağlamında varlık tecrübesi nasıl yorumlanmaktadır?

Nicolai Hartmann'ın "varlık hakkında temel bir yaklaşım olmadan hiçbir felsefi görüş ayakta duramaz"⁸⁸ tespitini dikkate aldığımızda İslam düşüncesinin mihenk taşlarından biri olan Gazali, kendine has olan varlık yorumunu *Mişkâtü'l-Envâr*'da⁸⁹ Nur metafiziği olarak dile getirmektedir. Bu eserde varlığın mahiyetini açıklayan ontoloji merkezi bir konum teşkil etmekle birlikte bilginin ne olduğunu irdeleyen epistemoloji ve nefsin mahiyetini yorumlayan psikoloji tartışmaları da yer almaktadır.⁹⁰ İlhan Kutluer'e göre Nur metafiziği, Gazali'nin metafizik sahasındaki entelektüel birikim ve deneyiminin nihai ifadesi ve en kristalize biçimini ifade etmektedir.⁹¹ Bu eserde Nur, bütün varoluşu kuşatan mutlak özdeş zemine referansta bulunmaktadır. Nur, Tanrı'nın ontolojik tecellisinde zuhur eden bütün zıtlık ve farklılıkları kuşatan ve onları mutlak özdeşlik bağlamında anlamlı kılan rasyonelleştirilmeyi ifade etmektedir. Akıl, bu mutlak aşkın boyut tarafından kuşatıldığından hakikat tecrübesi ancak aklın kendi içkin sınırlılıklara indirgenerek

⁸⁶ Mustafa Yıldız, "Gazâlî'nin Akıl Eleştirisi", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, Ocak, 2011, s. 74.

⁸⁷ Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, s. 138.

⁸⁸ Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş, İlya Yayınevi, İzmir 2003, s. 8.

⁸⁹ "Mişkâtü'l-envâr risalesinin içeriğine ilişkin yaptığımız tahlil sonucunda, kendine özgü ayrıcalığı olan kıymetli bir felsefi çalışma ile karşı karşıya bulunduğumuz anlaşılmaktadır. Bu risalenin bölümleri kendi içinde tam tutarlılık arz eden bir felsefi sistemin inşasında birbirini tamamlayan tuğlalar konumundadır. Bu demektir ki, çoğunlukla Gazzâlî "felsefeyi yıkan adam" olarak niteleniyorsa da onun kendine özgü bir felsefesi vardır... Gazzâlî'den önce Yeni-Eflatuncu renge boyanmış olan İslam Meşşâî felsefesi söyleyeceğini söyleyip bitirmiş, İbn Sînâ ile bu okul zirveye ulaşmıştı... İbn Sînâ'nın çalışmaları özelinde Gazzâlî'nin bu felsefeye yönelttiği ciddi eleştiriler ise söz konusu yıkıma ivme kazandırmıştır." Bkz. Ebu'l-Âla Afifi, "Risalenin Eleştirel Tahlili", *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s. 28.

⁹⁰ Ebu'l-Âla Afifi, "Risalenin Eleştirel Tahlili", s. 29.

⁹¹ İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Sempozyumu*, ed. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 511.

yorumlanabilmektedir. Öyleyse Gazali'nin temel sorusu olan hakikatin kesinliği ancak varlık tecrübesindeki aşkınlık-içkinlik gerilimi etrafında keşfedilebilmektedir.

Varlık tecrübesindeki bu gerilimi dikkate aldığımızda Mutlak özdeşliğe referansta bulunan Nur metafiziği, değişmeyen bir “öz”e vurgu yapan geleneksel ontolojideki “mevcudiyet metafiziği”nden⁹² farkı nedir? Bu yorum ilahi ve beşeri olanın özdeşliğini mi varsaymaktadır yoksa değişmeyen bir temel (öz) arayışını fanilik düşüncesinde eriten ve bunun imkansızlığını vurgulayan transandantal bir ontoloji mi sunmaktadır? Böyle bir transandantal zemin bağlamında ahlaki bilinç ne anlama gelmektedir?

Nur metafiziğinde varlık tecrübesindeki kesinlik ve doğruluk soruşturmasının mutluluk ve kurtuluş gibi “varoluşsal bir soru” ekseninde başlatılması mevcudiyet metafiziğinden farklı olarak Gazali düşüncesindeki transandantal ontolojinin varlığına işaret etmektedir. Nitekim Gazali *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinin başında okuyucunun mutluluk talebini ve bu talebe binaen “Allah göklerin ve yeryüzünün nurudur” ayetinin ve Peygamber'in “Allah'ın nurdan ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır; onları kaldıracak olsa cemâlinin (vech) heybet ve ihtişamı ona bakan herkesi yakardı” hadisinin ne anlama geldiğine dair muhatabın sorusunu⁹³ hatırlatmaktadır. Burada dikkat çekici husus insanın anlam arayışındaki bazı temel saiklerin ön plana çıkarılmış olmasıdır. Dahası bu ön plana çıkarılan hususlar anlama eyleminin temel unsurlarına da işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle eserin girişinde yorumun temel unsurları olan muhatap/okur ve metne ilaveten insanın metne yönelim mecrasını şekillendiren amaç unsuru, “soru”⁹⁴ formunda bir araya getirilmektedir. Zira Tatar'a göre yorum geleneklerinin birleştiği en temel ve en önemli nokta, kendilerini metne yönelmeye iten birtakım sorunlarla malul olmalarıdır.⁹⁵ İnsanların yüzleştiği sorunlar ise mevcut tecrübedeki bilme ve anlama tarzıyla ilişkili olarak kendi geleneğine yönelttiği soru bağlamında ifşa olmaktadır. Gazali düşüncesinde hakikat araştırmasının insanın mutluluğuna dayalı ahlaki bir soru ekseninde başlatılması ahlaki bilincin yöneme

⁹² Zehragül Aşkın ve Hüseyin Çelik, “Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer”, *Beytülhikme*, 5/2, 2015, s. 5.

⁹³ Gazzâli, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 32.

⁹⁴ “Tanım [hadd] ancak, karşılıklı konuşmada bir soruya cevap olarak zikredilir. Bu itibarla tanım, her soruya değil bir kısım sorulara cevap olur. Soru bir taleptir ve her sorunun kuşkusuz, bir matlubu ve bir sıygası (kip) vardır.” Bkz. Gazzâli, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 51.

⁹⁵ Burhanettin Tatar, “Gazzâli’de Metin-Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/ 3-4, 2000, s. 434.

değil, bireysel bilincin derinliğiyle ilişkili transandantal bir boyuta sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda ahlaki bilinç, bireysel bilincin “soru” sorma yeteneğiyle ilişkili olarak kendi sınırlılıklarını idrak etmesi ve böylece “daha iyi” olan soruşturmasında kendi vasıflarını dönüştürebilmesi ve zenginleştirilmesiyle yakından ilişkili görünmektedir. Aynı zamanda bu nokta Gazali’nin değişmeyen “öz” arayışına dayalı mevcudiyet metafiziğinden ayrıştığı noktaya işaret etmektedir. Dolayısıyla Gazali düşüncesinde zihnin soyutlayıcı zeminine dayandırılan metafizik söylem ekseninde ahlaki bilincin temellendirilme imkanı yadsınmaktadır.

Gazali düşüncesindeki metafizik söylemde ontolojik zemin, mutlak özdeşliğin tecellisi olan Nur olarak tasavvur edildiğinden daima akli aşan ve onu kuşatan zemine referansta bulunmaktadır. Bu nedenle ontolojik boyut (hakikat) akla dayalı metafizik bir söylem tarafından kuşatılamaz.⁹⁶ Mistik vizyon böyle bir aşkın söylemin sınırlılıklarına dikkat çekmektedir. Öyleyse Nur metafiziğinde mutlak özdeşlik zeminine yerleştirilen ontolojik boyut mistik bir vizyona bağlı olarak keşfedilebildiğinden transandantal boyuta sahip görünmektedir. Mutlak özdeşliğin transandantal tecellisi olarak ele aldığımız Nur metafiziği “geleneksel metafizik anlayışa egemen olan tüm değişimlere karşın değişmez kalan varlığın “öz” (essence) fikrine ya da tüm değişimler boyunca mevcut kalan temel arayışını karakterize eden “töz” anlayışına”⁹⁷ alternatif mistik vizyona dayalı olarak özdeşliğin keşfedilebilme imkanını öne sürmektedir.

Nur metafiziğinde bu özdeşlik ışığın güneşe nispeti gibi ancak Tanrı’ya işaret eden⁹⁸ Nur olarak kavranabilmektedir. Bu yorumda Nur, insanın Tanrı’nın mutlak özdeşliğinin tecellisiyle her an yüzleşme hadisesini ifade etmektedir. Böylece transandantal yorum, varlığın ışığını (nur) aldığı görüş açısına dikkatleri çekmektedir. Nur’un, görüş ufkunun sınırlarına indirgenmesi mutlak aşkın olanın mecazi olarak kavranabilmesini ifade etmektedir. Böylece bu yorum varoluşa yönelmiş olan bakış açısından (ufuk) ayrıştırılabilir evrensel ve nesnel metafizik söylemin imkanına şüphe

⁹⁶ Burhanettin Tatar, “Akıl”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003, s. 195.

⁹⁷ Aşkın ve Çelik, “Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer”, s. 5.

⁹⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 144; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat* s. 49.

ile yaklaşmaktadır. Burada Nur kelimesi bütün varoluşun kaynağı olarak Tanrı'ya referansta bulunan⁹⁹ rasyonelleştirmenin aşkın dışsal zeminini aydınlatmaktadır.

Bu rasyonel çerçevede kanaatimizce Nur, görünüş ve gerçeklik arasında mesafenin varlığını aydınlatmaktadır. Böylece hakikatin kesinlik (yakîn) ve doğruluğunu sorgulamaya imkan tanıyan “açıklık” fikrine geçit vermektedir. Gazali'ye göre tıpkı baharın renk ve güzelliğini gözün görmesine olanak tanıyan gündüzün aydınlığındaki ışık gibi¹⁰⁰ Nur da akla, hakikati doğru olarak görebilme imkanı sunmaktadır. Işığın baharın güzellik ve renklerinde tamamıyla aşkar olduğu için gizli kalması gibi Nur da varlığın idrakini mümkün kılan fakat kendisi gizli kalan aşkın zemini¹⁰¹ tasvir etmektedir. Nur, varlık tecrübesinde bilince gizli kalan şeyi anlamlı kılıp onun ortaya çıkarılma imkanına işaret etmektedir. Dolayısıyla Nur metafiziği bilince aşkın olan ontolojik söylem üretme çabasına denk gelmektedir. Nur metafiziğindeki bu ontolojik boyutu anlamak için kanaatimizce Heidegger'in idraki mümkün kılan fakat kendisi gizli kalana/örtük-olana dair sorulan sorunun ontoloji için temel teşkil ettiği¹⁰² iddiasını hatırlamak aydınlatıcı olabilir. Bu ontolojik zemin Nur metafiziğinde bilince direnç gösteren ve onu aşan mutlak dışsallık bağlamında yorumlanmaktadır. Nur, bilinç zemininde temellendirilen varlık tecrübesine dair hakikat iddialarını sorgulama imkanındır ki bu imkan varlık tecrübesine bilinç tarafından gerilmiş örtüyü/perdeyi aralamayı dile getirmektedir.

Bilince gerilmiş örtüyü aralamaya işaret eden Nur, insanın bilme, anlama eylemini inşa eden kaynaktır. Nur'un ilk anlamı, açığa (zuhur) çıkarmaktır.¹⁰³ Nur gizlenmez ve bütün gizlilikler Nur ile açığa çıkmaktadır.¹⁰⁴ Gazali, Nur kavramını

⁹⁹ Frank Griffel, “The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/30, Kasım 2011, s. 48.

¹⁰⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 146; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 50.

¹⁰¹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, ss. 146-147; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 50; Fârâbî de aşkınlık düşüncesinde ışık/nur tasavvuruna başvurmaktadır: “Nitekim ışık da görünen şeylerin ilki, en güzeli ve en parlağıdır. Diğer görünen şeyler onun sayesinde görülür. O, varlıkların görülme nedenidir. ... Görünen bir şey ne kadar mükemmel ve kuvvetli ise ona ilişkin görme algımız o kadar zayıftır... O kendisi bakımından en büyük parlaklık ve açıklığa sahiptir; bunun nedeni O'nun mükemmelliğinin gözleri kamaştırır ışığının bakışımızı köreltmesidir”. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 17; Aşkın zemine referansta bulunan “ışık” metaforu Augustinus tarafından şöyle ifade edilir: “Zihnimin hakikatten pay alması için ancak dışarıdan gelecek başka ışıkla aydınlanması gerektiğini çünkü zihnin kendisinin hakikatin özü olmadığını biliyordum ... her insanı aydınlatan hakiki ışık sensin Ya Rab...” Augustinus, *İtiraflarım*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2010, s. 221.

¹⁰² Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009, s. 22.

¹⁰³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 119; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 34.

¹⁰⁴ Gazâlî, *Cevâhîru'l-Kur'an*, Dâru İhyâu'l-'Ulûm, Beyrût 1990, s. 29; Gazâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, çev. Ömer Türker, Hayy Kitap, İstanbul 2014, s. 33.

apaçık ve önsel bir önerme olarak kabul etmektedir.¹⁰⁵ Buradaki temel sorun apaçık ve önsel kabul edilen Nur'un, İslam filozoflarındaki gibi kesin kanıt (burhân)¹⁰⁶ dayalı olarak ispatının mümkün olup olamaması meselesidir. Zira Nur, bir taraftan her şeyden önce, her şeyin üstünde ve her şeyi ortaya çıkaran iken öte taraftan her şey ile birlikte ve beraber olan¹⁰⁷ hakikatin tezahür ettiği kaynaktır. Öyleyse bu kaynağın, teorik/nazari olarak akıl tarafından kuşatılıp kesin bilgisi elde edilebilir mi sorusu kritik bir noktaya işaret etmektedir.

Nur'un sırrı (aslı) anlamının, farkına varmanın ortaya çıkmasıdır. Fakat hakikati ortaya çıkaran mutlak ve aşkın Nur'u anlama ve kavrama için göz (duyu), akıl, nebevi ruh gibi başka nurlara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda akla nur adı verildiği¹⁰⁸ gibi duyular da bilginin kaynağı olarak nur adını almaya layıktır. Mesela duyu organı olan göze nur ismi verilir ama bu nur başkasını görüp kendisini görememesi¹⁰⁹ anlamında başkasına nispetle bu adı alır.¹¹⁰ Öyleyse duyu, varlık tecrübesini dolaysız biçimde tecrübe imkanı iken onu "öz"sel (mâ hüve) ve değişmez biçimde kavramak değildir. Örneğin göz, gökyüzündeki yıldızları görür fakat yıldızların kaç tane olduğunu veya uzak olduğu için bu yıldızların büyüklüklerini oldukları gibi göremez.¹¹¹ Bu düzeyde varlık tecrübesi dolaysızlığı ile anlamlı kılınırken; varlığın hakikati bu tecrübeye indirgenemez.

Aynı şekilde hayal, vehim, düşünme, hatırlama, hafıza güçleri ile sonsuz olanı algılayabilen ve bu gücü ile bilgiye ulaşabilen¹¹² akıl da bir nurdur. Dahası akıl, kendine özgü âlemde yani bedeninde tasarrufta bulunduğu gibi Arş'ta, Kürsî'de, göklerin ötesinde, Mele-i a'lâ ve en yüce melekût âleminde de tasarrufta bulunmaktadır.¹¹³ Gazali düşüncesinde aklın sonsuzu algılama gücüne vurgu vardır ve

¹⁰⁵ Ebu'l-Âla Afîfî, "Risalenin Eleştirel Tahlili", s. 11.

¹⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Dîn Üzerine*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 26.

¹⁰⁷ Gazâlî bu durumun bir çelişki olmadığını dile getirir. Zira elin hareketi, hem gölgesinin hareketiyle birlikte hem de [ontolojik olarak] ondan öncedir. Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 149; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 52.

¹⁰⁸ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde 1432/2011, s. 306; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul ty., s. 210.

¹⁰⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 121; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 35.

¹¹⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 125; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 38.

¹¹¹ Gazzâlî, "Te'vile Dair Genel Kanun el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil", *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, nşr. ve ter. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 109.

¹¹² Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 126; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 38.

¹¹³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, ss. 123-124; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 36.

sonsuz olan sayıları algıladığı matematik bu idrake bir örnektir.¹¹⁴ Kutluer'e göre Gazali düşüncesinde akla, modern rasyonalizmi fersah fersah aşan bir yetki ve güç verilmiştir.¹¹⁵ Zira akıl bir şeyi algıladığını bilir, bir şey hakkındaki bilgisiyle başka bir bilgiye, onunla da bir başkasına ulaşır, aklın bu gücü bir sınırdan sona ermez.¹¹⁶ Fakat aklın da hayal ve kuruntudan kaynaklanan perdeleri ve yanılgıları vardır.¹¹⁷ Gazali bu yanılgıyı şöyle dile getirir:

... uyurken rüya görüp bazı şeyleri hayal ediyorsun ve gördüğün şeylerin gerçekte var olduğunu düşünüyor ve hiçbir kuşku duymuyorsun. Uyandıktan sonra anlıyorsun ki rüyada gördüğün şeylerin gerçek dünyada bir karşılığı yokmuş. Şu halde uyanırken algılarınınla ve aklınla var olduğunu düşündüğün şeylerin içinde bulunduğu bu hâle (uyanıklık hâline) nispetle gerçekte var olduğuna nasıl güveniyorsun? Uykundan sonraki uyanıklık gibi uyanırken öyle bir hâle geçiverirsin ki uyanıklığın da o hâle nispetle uyku gibi olur ve o hâle geçtiğinde aklınla kurguladığın şeylerin tamamen hayal ürünü olduğunu anlarsın.¹¹⁸

Gazali, akla yönelttiği eleştiriler ile bilgiyi tamamen temelsiz hale getiren bir şüphecilik içinde olduğunu anladığında bu durumu hastalık ve safsata olarak nitelendirmektedir.¹¹⁹ Safsata olarak nitelendirilen bu şüphe krizi ise Gazali'yi duyu, akıl gibi bilgiye kaynaklık eden içsel referansların, dışsal bir boyut içerisinde sorgulanabileceği sağlam merci arayışına sürüklemiştir. Nitekim Gazali düşüncesindeki her şeye hakikatini veren Nur, böyle bir dışsal mercinin anlamlandırılma sürecine tekabül etmektedir. Burada her ne kadar akıl ve duyu varoluşu kavramada nur olarak nitelendirilse de kesinlik ve doğruluğun anlamlandırılma zemini en yüce ve en kuşatıcı Nur, Tanrı'dır.¹²⁰

Gazali kendi tecrübesindeki kesinlik ve doğruluk arayışında içine düştüğü safsata ve yanılgıdan Nur sayesinde kurtulduğunu ve bu sayede akla dayalı apriori bilgilere yeniden güvendiğini söylemektedir.¹²¹ Öyleyse mahsûsât (duyular) ve zarûriyyât¹²² (apriori veriler) tecrübenin kesinliğini (yakîn) Nur bağlamında

¹¹⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 126; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat* s. 38.

¹¹⁵ İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", s. 514.

¹¹⁶ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 126; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat* s. 38.

¹¹⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 127; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 39.

¹¹⁸ Gazâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Dâru'l-Endülüs, Beyrût 1967, ss. 66-67; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı el-Munkiz Mine'd-Dalâl*, çev. Osman Güman, İlke Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 13.

¹¹⁹ Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar)*, STS Kitap Kirtasiye, Rize 2010, s. 213.

¹²⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 119; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 34.

¹²¹ Gazâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, ss. 67-68; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 14.

¹²² "10 sayısı 3 sayısından çoktur"; "Varlık ve yokluk hükmü (nefî ve ispat) tek bir şeyde birleşemez"; "Tek bir şey hem ezelden beri var (kadîm) hem sonradan olmuş (hâdis) olamaz"; "Tek bir şey hem var hem yok olamaz"; "Tek bir şey hem varlığı zorunlu (vâcip) hem varlığı imkansız (muhal)

doğrulmaktadır. Gazali'ye göre metafizik bağlamda doğru ve kesin bilgi ancak Nur sayesinde elde edilmektedir.¹²³ Buna göre Nur, metafizik konularda akıl ve duyulara kesinlik ve doğruluğunu sağlayan aşkın bir dışsal kaynak olarak yorumlanmaktadır. Nitekim bu yorumla birlikte doğruluk ve kesinliğin kaynağı öncülleri birleştiren ya da delilleri sıralayan akla dayanmaz.¹²⁴ Gazali, aklın mantık ve matematik konusundaki yetkinliğini kabul etse de metafizik problemlerin çözümünde bu iki yetkinliğin işlevsiz olduğunu kabul etmekte bu sebeple vahyin desteğine ihtiyaç olduğunu düşünmektedir.¹²⁵ Bu sebeple metafizik konuları tartışırken vahyin alternatif yaklaşımından hareketle Nur düşüncesini ortaya koymaktadır. Zira mantık ve matematik, metafizik hükümlerde kesinlik sağlamaz, soyut akılla temellendirilen metafizik düşüncede doğru ve yanlış karışıktır.¹²⁶

Bu karmaşada akıl, ancak Nur vasıtasıyla zâti/ayında varlığın kaotik/belirsiz durumunun birlik ve düzenini sağlayabilmekte ve onları bilinç akışının bir parçası haline getirebilmektedir. Yani akıl kendi başına teorik olarak herkes için metafizik bir zemin¹²⁷ oluşturamaz. Dolayısıyla Gazali'nin filozoflara yönelik temel epistemolojik eleştirilerden biri mantıktaki ilkeleri bizzat kendilerinin öngördüklerini göz ardı edip tecrübenin dışında kalan bir alanla ilgili kesin sonuçlara ulaştıklarını iddia etmeleridir.¹²⁸ Dolayısıyla Gazali düşüncesinde mantıkta ön görülen kurallarla metafizik meseleleri kavramada aklın yetersiz olduğu kabul edilmektedir.¹²⁹ Gazali'ye göre şayet filozoflar metafizik konularda kesin kanıtlara dayalı bilgiler edinmiş olsalardı matematik konularda olduğu gibi ihtilaf etmezlerdi.¹³⁰ Kanaatimizce burada

olamaz” gibi akılla bilinen apriori bilgiler dışında güvenilecek hiçbir bilgi yok.” bkz. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 66; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 12.

¹²³ Mehmed Bayrakdar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 115.

¹²⁴ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 67; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 14.

¹²⁵ Mustafa Çağrıncı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 495; Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002, s. 247.

¹²⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, 1993, s. 143.

¹²⁷ “Her ne kadar Gazâlî'nin Aristocu filozofları bazı metafizik görüşlerini tenkidinden, kendinden sonra gelen kimseler, onun tamamen felsefeyi reddettiğini kasıtlı veya kasıtsız anlamışlar ve böylece de İslâm dünyasında felsefe aleyhtarlığı artmış ise de bundan bizzat Gazâlî'nin kendisi sorumlu tutulamaz, zira kendisi felsefe ve mantığı reddetmiş değildir”. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2011, s. 94.

¹²⁸ Yaşar Aydın, *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 132; İbrahim Emiroğlu, “Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde Muhataplarını veya Muarızlarını Red Gerekçeleri”, *TYB Akademi*, 1/1, Ocak 2011, s. 186.

¹²⁹ Yaşar Aydın, “Gazâlî'de Mistik Tecrübe ve Akıl”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47/3, 2011, s. 149.

¹³⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire-Mısır ty., s. 77; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 4.

içerikten yoksun aklın kesinlik atfedilen burhânî kıyas öncüllerinin hakikate dair kesinlik ve doğruluğu sağlamada insanlar için bağlayıcı bir zemin teşkil edememe durumu fark edilmektedir. Bu yorumda apriori zaruri bilgi ve teorik (nazari) anlamda aklın, ahlaki bilinç için temel zemin teşkil etmesine karşı şüpheli tavrı dikkatleri çekmektedir.

Bu şüpheli tavra binaen Gazali, ahlaki bilincin imkanını toplum/avam tarafından ortak olarak kabul edilmiş meşhûrât¹³¹ ve müsellemler türü öncüllerden hareketle ele almaktadır. Meşhûrât ve müsellemler türü öncüller ilk etapta toplumun direnç göstermeyip zaten kabul ettiği bu yüzden de tecrübeye kaynaklık eden kavrayış düzeyine işaret etmektedir. Bu aynı zamanda anlamın doğru ve kesinliği soruşturulurken hareket noktası olarak tecrübenin esas alınması demektir. Dolayısıyla Gazali düşüncesinde aklın çeşitli anlamları olup bunlar zarurî ilimlere dayanan soyut akla indirgenmeyip tecrübeden elde edilen bir bağlama da sahip olduğuna vurgu yapılmaktadır.¹³² Öyleyse Gazali'nin düşüncesinde hakikatin doğruluğu ve kesinliği konusunda pratik tecrübe önem arz etmektedir.

Pratik tecrübeden koparılmadan anlamlandırılan Nur metafiziği teorik söylemden farklı olarak ahlaki hakikatin sorgulanmasında hem pratik çoğul dünyaya hem de onları özdeş bir zeminde toplayan ontolojik zemine dikkatleri çekmektedir. Öyleyse Nur metafiziği farklı hakikat tecrübeleri arasındaki özdeş zemine referansla bulunarak ahlaki olan hakkında ortak-bağlayıcı konuşma imkanı sunmaktadır. Bu sebeple Gazali düşüncesinde varlık tecrübesinden hareketle temellendirilen Nur, soyut akla indirgenemeyen aşkın dışsal bir referans noktası olarak tasavvur edilmektedir. Gazali'de ahlaki bilinç doğruyu yanlıştan ayırt eden ve gerçek bilgiye ulaştıran¹³³ hakikat soruşturmasından neşvünema bulmaktadır. Bu kesinlik arayışı ilk başlarda onu duyu ve aklın ilkelerinin kesin olan hiçbir şeyi ifade etmediği şüphesine sürüklemiştir.¹³⁴ Bu kaygı Gazali'yi "insanın, şüpheden uzak, eşyanın gerçekliğine uyan bir soyutlama yapması mümkün müdür? Başka bir deyişle gerçekten insan kesin

¹³¹ "Mesela bizim selamı yaygınlaştırmak, yemek yedirmek, yakın akrabaları ziyaret etmek, doğru sözlü olmaktan ayrılmamak, yargıda ve hükümde adaleti gözetmek gibi şeylerin iyi bir şey olduğuna hükmetmemiz gibi. Yine insana eziyet etmek, canlıyı öldürmek, iftira atmak, kocaların hanımlarının ahlaksızlığına rıza göstermesi, nimete karşı nankörlük ve taşkınlık kötüdür (kabih) diye hükmetmemiz de böyledir. Bunlar öyle önermelerdir ki insan mücerret aklı, vehmi ve hissiyle baş başa kalsaydı zihin mücerret akıl ve hisse uyarak bu önermelere hükmedemezdi". Bkz. el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, ss. 187-188; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, ss. 268-270.

¹³² Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 314; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 216.

¹³³ Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 142.

¹³⁴ Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 142.

bilgi sahibi olabilir mi veyahut da bilmek mümkün müdür?”¹³⁵ sorularıyla yüzleştirmektedir.

Kesin bilgi sorunuyla ilgili olarak rasyonelleştirmeyi ifade eden Nur metafiziği, aklın mevcut tecrübeyi taklit düzeyinden kurtarıp hakikatin kesinlik ve doğruluğunu sorgulayabilme imkanını dile getirmektedir. Zira hakikate dair soruşturmanın mevcut tecrübeye indirgenmesi ve bu tecrübe ile sınırlandırılması Gazali düşüncesinde taklit olarak eleştirilmektedir. Farklı pratiklerin içine doğdukları taklit ortamından özgürleşme ve hakikatin kesinliği hakkında ortak-bağlayıcı karşılıklı konuşma imkanı akli soyut bilgiyle değil, “inanca”¹³⁶ dayalı olarak temellendirilebilir. Gazali düşüncesindeki inanca dayandırılan Nur, henüz bilince “içkin” olmayan şeyleri dışlamayan mutlak bir “öte” olarak farklı hakikat tecrübelerini kuşatan bir tasavvur ve tasdik imkanı sunmaktadır. Öyleyse Nur, bilinç edimlerini sürekli “soru”laştıran; onların anlamı hakkında sürekli konuşmayı ve düşünmeyi anlamlı kılan dolayısıyla bütün farklılıkları kuşatan aşkın özdeş bir zemini ifade etmektedir. Fakat Nur metafiziğinde duyu ve akıl güçleriyle hakikatinin “ne”liğine mutlak şekilde erişilemediğinden¹³⁷ hakikat iddiaları merkezi konumunu kaybederek soru işaretine dönüşmektedir. Bu durumda mutlak öte ve aşkın zemin olarak Nur metafiziğinde soru işaretine dönüşen hakikat iddiaları, mevcut tecrübenin tahribatı ya da nihilist bir savrulması mıdır? Dahası herhangi bir “öz” düşüncesine indirgenmeyen hakikatin kesinliği hakkında karşılıklı konuşma imkanı nasıl yorumlanmaktadır?

Gazali'nin zahir ile yorum arasındaki bağı koparmaması, nihilist savrulmayı önlemektedir. Zira zahiri yorumda, kavrayışımıza ilişkin kelime ve anlamlar hem Kur'an metni hem de gelenek yoluyla gelmektedir.¹³⁸ O halde zahir, mevcut kültürel ve geleneksel birikim bağlamında tecrübeyi anlamaya başlamayı ifade etmektedir. Bu durumda zahiri anlam, olağan dil içinde konsensüs ile ortaya çıkıp¹³⁹ tecrübe üzerine karşılıklı konuşma imkanındır bu sebeple insanlar arası somut bir bağ teşkil etmektedir. Bir nevi karşılıklı konuşmanın, sağduyu (common sense) çerçevesindeki asgari ortak

¹³⁵ Bayrakdar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, s. 106.

¹³⁶ Türker, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, s. 239.

¹³⁷ “Öyleyse [Tanrı-varlık ilişkisinde] insanın idrak gücünü aşan nitelik, nicelik ve mâhiyet üzerine araştırma yapmayı bırakalım. Bu yüzden şeriat sahibi [Hz. Peygamber]- Allah'ın rahmeti üzerine olsun- “Allah'ın yarattıklarını düşünün, fakat O'nun zâtını düşünmeyin” buyurmuştur.” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 154; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 78.

¹³⁸ Gerald L. Bruns, “Gazzâlî'nin Tasavvufi Hermenötiği”, çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar Gazzâlî Özel Sayısı*, 13/3-4, 2000, s. 426.

¹³⁹ Burhanettin Tatar, “Gazzâlî'de Metin Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar Gazzâlî Özel Sayısı*, 13/3-4, 2000, s. 431.

zeminidir. Zira sağduyu, Kant'a göre doğru yargıda bulunmayı mümkün kılan sıradan anlama yetisi olarak soyut kuralları bilme yetisi olan kurgusal anlama yetisinden (speculative understanding) ayrılmaktadır.¹⁴⁰ Sağduyu dolaysız ve kesinliği içindeki tecrübenin somut ve pratik zeminini dikkate almaktır. Ya da tecrübenin anlamına dair rasyonelitenin soruşturmayı başlattığı temel (basic, simple) zemindir. Bu temel zemin, mevcut tecrübeyi elzem bir hareket noktası haline getirmektedir. Dahası mevcut tecrübenin anlamına dair konuşmayı duyu ve akıl gibi içsel (inner) alana sıkıştırılmadan karşılıklı konuşulabilen ve soruyu anlamlı kılan zemini teşkil etmektedir. Tecrübeyi en baştan belirleyen ve şekillendiren bu temel zemin, içsel tutumu dışsal bir bağlama taşımaktadır. Bu bağlamda zahiri anlam hakikate dair bir ön anlama olarak hem anlamayı olanaklı kılmakta hem de kavrayışın sınırına işaret etmektedir. Bu durumda her ne kadar akıl, sonsuz olanı anlama gücüne sahip olsa da zahiri temelinden koparak hakikat hakkında konuşamaz. Böyle bir konuşma, aşırı soyutlayıcı karakteri nedeniyle insanların birbirlerini anlamalarına engel teşkil eden görünmez duvarlar inşa etmektedir. Karşılıklı konuşma ve iletişimin olmadığı toplumda ise çatışma ve şiddet kültürü hâkim olmaktadır.

Kanaatimizce Gazali döneminde aşırı soyutlayıcı tavrı ile zahiri anlamla bağımlı koparan Bâtınî yorum tarzı bu varsayımların en belirgin örneğini teşkil etmektedir. Bâtınlık gibi aşırı soyutlayıcı tavırlar, toplumsal tabakalaşma ve gruplaşmalar arasında yani bir nevi hakikati çeşitli şekillerde tecrübe eden farklı sınırların yüzleşmesi esnasında iletişimi engelleyici bir unsur olarak siyasi ve toplumsal kargaşaya¹⁴¹ sebep olmaktadır. Zira çoklu kültürel yapılar ve farklı düşünceler ortak aklın kaybedilmesi ile krize dönüşmektedir. Bu yorumda rasyonelleştirme ortak aklın üretilme çabasına karşılık gelmektedir. Buradaki esas sorun rasyonelleştirme sürecinin soyut bir bağlamda spekülatif olarak mı yoksa somut bir bağlamda tecrübi olarak mı ele alınması gerektiğine dair meseledir.

¹⁴⁰ Kant'a göre "sağduyu" doğru yargıda bulunan sıradan anlama yetisidir. Yani bilmenin ve kuralları somut olarak kullanma yetisidir ve soyut olarak kuralları bilmenin yetisi (speculative understanding) olan kurgusal anlama yetisinden ayrılır. Bkz. Kant, *Prolegomena*, s. 125.

¹⁴¹ "Selçuklu devleti, hâkim olduğu coğrafyanın özelliği gereği çok dinli ve çok mezhepli bir yapıya sahiptir. Mezhep ve tarikatlar, bu dönemin politik partileri hüviyetine bürünmüştür. Büyük çatışmalar yaşanmaktadır. Bu yüzden 'orta bir yol' inşasına ihtiyaç duyulmaktadır. Nizamiye medreseleri bu niyetle eğitim faaliyeti yapmaktadır. Gazâlî'nin ihya ya da islah düşüncesi, 'orta yol' inşasını hedeflemiş 'nizamiye ekolünün' bir parçasıdır. Bu yüzden farklı toplumsal yapıların, siyasal, dinsel, kültürel grupların 'karşılaşmalarına' verilen bir 'cevap'tır. Bu cevap, 'dışlama' ağırlıklı değil, 'dâhil etme' ağırlıklıdır". Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Gazâlî'nin İhyâ ve İslah Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi*, 47/3, 2011, s. 118.

Bu mesele dâhilinde kendi dönemindeki mevcut toplumsal krizi aşmak isteyen Gazali, rasyonelleştirmeyi somut bir bağlamdan (zahir) hareketle mümkün görmektedir. Bu nedenledir ki Bâtınîlerin yaptığı gibi ölçsüz ve aşırı yorumların yanlışlığından söz eden Gazali, ne dil, ne metin ne de akıl bakımından desteklenmeyen ve zorunlu olmayan yorumların, sözcüklere olan güveni sarsması ve anlamsız ifadelere dönüşmesi olasılığını din için en büyük tehlike olarak görmektedir.¹⁴² Gazali Nur'un semboller ile izahında, kelimelerin zahir kavrayışlarından tam anlamıyla soyutlanamayacağını bilhassa belirtmekte ve aşırı soyutlayıcı tavrı iki âlemde birine tek gözle (şâşı) bakmak olarak tasvir etmektedir.¹⁴³ Öyleyse kanaatimizce insanların tecrübe ettikleri sorunlar, bu zahir temelden ortaya çıkmakla birlikte yine bu temel bağlamında anlaşılıp kavranabilmektedir. Bu yorumda kabuk-öz ya da zahir-batın sıkı ilişkisellik içindedir.

Fazlur Rahman'a göre kesinliğe ulaşma arayışı Gazali'nin zahir-batın arasındaki hayati gücü keşfetmesini sağlamıştır.¹⁴⁴ Zahir-batın arasındaki koparılamaz ilişkiyi tesis etmek için Gazali, düşünce ve dildeki bütün oluşların kaynağına varlık tecrübesini yerleştirmekte ve varlığı da Tanrı'nın tecellisi olarak özdeş bir bağlama yerleştirerek yorumlamaktadır. Bu sebeple Gazali düşüncesinde insan, Nur'a nispetle hakikate erişebilse de onu yansıtan zahirin/mevcudatın somut, bağlayıcı varlık zeminine muhtaç olmaktadır. Öyleyse Gazali'ye göre temel sorun insanın hakikat ile kesin ve doğru bağ kurma çabası olduğu hatırlanırsa bunun imkanı nasıl anlamlandırılmaktadır? Ya da hakikat ile doğru ve kesin şekilde yüzleşmeyi içsel alana sıkıştırmadan kesinlik ve doğruluk değerini soruşturan dışsal referans nasıl yorumlanmaktadır?

2.1.1. Mutlak Ben Olarak Tanrı'nın Ontolojik/Kozmik Tezahürü

Nur felsefesi bağlamında tahayyül, tasavvur ve vehmin sınırları içine girmeyen Tanrı'yı ma'kul olarak anlaşılır kılan¹⁴⁵ şey âlemin aslıdır. Gazali, âlem ifadesi ile Allah dışındaki tüm varlıkları kastettiğini ve bu varlıkların hakikatinden (asıl) şüphe etmediğini dile getirmektedir.¹⁴⁶ Gazali'ye göre âlemde, kendi kendine yeterli ve diğer

¹⁴² Hakan Gündoğdu, "Gazâlî'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı*, 2000, 13/3-4, s. 416.

¹⁴³ Gazâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, s. 160; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 59.

¹⁴⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993, s. 133.

¹⁴⁵ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 25; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 57.

¹⁴⁶ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 13; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 37; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, nşr. Muhammed 'Ali el-Kutub, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût 1422/2001, s. 80; Gazâlî,

her şeyi var kılan Tanrı'dan, O'nun sıfat ve eylemlerinden başka bir şey yoktur.¹⁴⁷ Öyleyse âlemde cereyan eden bütün olaylar en yüce Nur olan Tanrı'nın tezahürünü ifade etmektedir. Dolayısıyla âlem, Tanrı'nın tecellisi bağlamında mutlak *bütûn*'e referansta bulunmaktadır. Bu sebeple insan, Tanrı'nın eylemlerinin tezahürü olan âlem vasıtasıyla mutlak hakikatle yüzleşmektedir.

İnsan Tanrı'nın eylemsel tezahürü olan âlemdeki bu mutlak *bütûn*'ü hayat, ilim, irade, kudret, semi', basar, kelam ve tekvin gibi sıfatlar dâhilinde¹⁴⁸ mutlak Ben olarak kısmi bağlamlarla kavrayabilmektedir. Buradaki "mutlak Ben" kavramı âlemde tecelli eden Tanrı'ya referansta bulunmakla birlikte Tanrı'nın *ben* tarafından sınırlandırılarak kavranışını dile getirmektedir. Dolayısıyla *ben* âlemde sürekli olarak yüzleştiği olaylarda kendisini Tanrı'nın muhatabı olarak kabul ederek onu mutlak Ben¹⁴⁹ olarak tasavvur edebilmektedir. Daha açık ifadeyle buradaki "mutlak" kavramı *bütûn*'e dolayısıyla Tanrı'nın âlemdeki tecellisine işaret ediyorken "Ben" kavramı bu *bütûn*'ün insanın sınırlılıkları dâhilindeki kavranışına ya da özdeş bir bağlama kavuşturulduğuna dikkat çekmektedir. Âlemde tezahür eden bu mutlak *bütûn* ile ilişki, Gazali tarafından Tanrı'nın sıfatları dâhilinde anlamlandırılmaktadır.

Âlemi *bütûn* olarak kavrayabilme imkanı olan bu sıfatlar aynı zamanda Tanrı'nın eylemi olduğundan akıl, *ben*'in sınırlılıkları dahilinde hakikati kavrayabilmektedir. Dolayısıyla mutlak Ben kavramı, mutlak aşkın olan zeminin bireysel varoluşun sınırlılıkları dâhilinde bir nevi aşkın ve içkin boyutların yüzleşmesi etrafında kavranabilmesini ifade etmektedir. Daha açık ifade edersek gören, bilen, konuşan, irade eden, işiten Tanrı'nın âlemdeki mutlak tecellisiyle yüzleşen bilinç, hakikati ancak mutlak Ben tasavvuruyla sınırlı olarak anlamlandırılabilir.

Bâtınlığın İçyüzü Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhiri, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2019, s. 116.

¹⁴⁷ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde 1432/2011, s. 55; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul ty., s. 34; Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'in fi Usûliddîn*, thk. Abdullâh Abdulhamîd Urvânî, Dâru'l-Kâlem, Dimeşk 1424/2003, s. 146; Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip*, teh. ve tek. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 231.

¹⁴⁸ Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, "Giriş", *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 9.

¹⁴⁹ Muhammed İkbâl'e göre "Mutlak veya salt süre içinde var olmak bir zât olmaktır. Zât olmak ise "Ben varım" diyebilmektir. O halde var olan ve yaşayan biri "Ben varım" (Ene'l-mevcut) diyebilendir. İşte bu "Ben varım" idraktır ki hayatın çeşitli aşamalarında yerimizi tayin eder. Gerçi insan da "Ben varım" der ama onun "Ben varım"ı onun iradesine tabi değildir... O'nun [Cenab-ı Hakk'ın] "Ben varım"ı bağımsız, esaslı, halis ve mutlaktır". Bkz. Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul ty., s. 83.

Nitekim Tatar'a göre Hz. Peygamber döneminde hakikatle yüzleşme, düşünülen Tanrı bağlamında değil, varlığının direnci sayesinde sözü ve eylemi duyulan, konuşulan, hissedilen birinci tekil şahıs olarak, mutlak Ben olarak, idrak edilen Tanrı bağlamında yorumlanmaktadır.¹⁵⁰

Hakikat arayışında mutlak Ben olarak Tanrı, âlemdeki bütün varoluşu özdeş bir zeminde tasavvur imkanı sunarken aynı zamanda bu tasavvurun sınırlılığına da dikkat çekmektedir. Gazali, insanın sahip olduğu sınırlılıklara rağmen âlemdeki özdeş zemini kavrama imkanı için varlığın aslını kabul etmenin zaruri olarak akılda bulunması gereken temel bir ilke olarak vazetmektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla insan, mutlak Ben olarak Tanrı'nın âlemdeki ontolojik/kozmetik tezahürü sayesinde hakikat ile her an yüzleşmektedir. Nur metafiziğinde âlemde ontolojik/kozmetik tezahür eden Tanrı'nın bireysel varoluşla doğrudan ilişkili olmasını ifade eden mistik vizyon, Tanrı'nın mutlak Ben olarak tasavvur edilmesinin veçhesini belirginleştirmektedir. Böyle bir tasavvur dâhilinde hakikate ulaştıran kesin bilginin ontolojik imkanı nasıl tartışılmaktadır? Başka deyişle mutlak Ben olarak Tanrı'nın ontolojik/kozmetik tezahürü nasıl rasyonelleştirilmektedir? Dahası bu ontolojik zemin dâhilinde farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesini mümkün kılan "açık alan" neyi ifade etmektedir?

Gazali mutlak Ben olarak Tanrı'nın rasyonel imkanını felsefe tarihinde bilhassa Yunan düşüncesinde geniş yer edinmiş olan Bir-çok ya da *bütün*-parça ilişkisinden hareketle tartışmayı sürdürmektedir. Yani hakikatin nasıl yorumlandığı âlemdeki varlıkların Bir-çok ya da *bütün*-parça ilişkisinin nasıl tasavvur edildiği ile yakından ilişkilidir. Âlemin varlığı, hakikat ve onun anlamı hakkında konuşma imkanı sağlamaktadır. Zira çokluk içindeki Bir'in bulunması ve böylece parçanın *bütün* içinde anlamlı kılınması, hakikatin anlamlandırıldığı aşkın zemini temin etmektedir. Bu tartışmadaki temel sorun, Platon tarafından şöyle dile getirilmektedir:

Evrene dair soracağımız bir soru daha var: Yapıcısı onu bu iki örnekten hangisine göre yapmıştır, değişmeyen, her zaman aynı kalana göre mi, doğmuş olana mı? Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğuna şüphe yoktur. ... Demek ki evren bu şekilde yapılmışsa akılla, mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir.... Böyle olunca evrenin mutlaka bir şeyin kopyası olması gerekir... Bunun için kopyasıyla örnek arasında şu farkları gözetmek lazımdır: Sözlerin, ifade ettikleri şeylerle tabii bir akrabalığı vardır. Değişmeyen her zaman aynı kalan ve zekanın yardımıyla görülen şeyleri ifade ederlerse değişmez, aynı kalırlar.... Aksine olarak bu

¹⁵⁰ Burhanettin Tatar, "Din ve Ahlâk İlişkisi", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 25; Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 86.

¹⁵¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 14; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 38.

örnekten kopya edilmiş tasarıdan başka bir şey olmayı ifade ederlerse kopyalarına nispetle akla yakın olurlar, çünkü varlığın oluşla ilgisi ne ise gerçeğin inanla ilişkisi odur.¹⁵²

Antik Yunan'da bu temel sorunun anlamlandırılması duyulur olandan ziyade zihnen kavranan bir "idea" (eídos) veya "öz" (ousía) bağlamında teorik olarak temellendirilmektedir. Bu sebeple Platon ve Aristoteles'e göre varoluşun bilgisi esasen tecrübi ve geçici olmayan teorik yapıdadır.¹⁵³ Başka ifadeyle hakikatin kesinlik ve doğruluğu ya da *bütün*-parça arasındaki ilişki bilhassa Aristoteles sonrası mantıksal dilin soyutlayıcı yapısından hareketle soruşturulmaktadır. Hakikate dair bu dil, varlık tecrübesinden soyutlanmayı mümkün kılan zihni ortama referansta bulunmaktadır. Bu zihni soyutlama ise nedensellik¹⁵⁴ bağlamında rasyonelleştirilmektedir. Bu yorum, İslam düşüncesinde Meşşai gelenek tarafından genel olarak kabul edilmektedir. Gazali ise hakikatin kesinlik ve doğruluğunu zihnin soyutlayıcı hareketiyle tartışan Meşşai geleneğe eleştirilerini yöneltmektedir. Gazali, zihnin soyutlayıcı karakterine direnç gösteren alanın varlığını, bilhassa Tanrı'nın yaratma, kudret ve irade sıfatları dâhilinde tartışmaktadır.

Kudret ve irade sıfatları çerçevesinde Tanrı'nın âlemle ilişkisi İslam filozofları tarafından kabul edilen ikincil nedenler olarak da adlandırılan kozmolojik teoriden farklıdır.¹⁵⁵ *İtikadda Orta Yol* isimli eserinde Gazali, âlemi cisim, gökyüzü, yeryüzü olması bakımından değil Tanrı'nın yarattığı bir varlık olması bakımından yorumladığını ifade etmektedir.¹⁵⁶ Dolayısıyla bu eserde âlem, kozmolojik bir sistem olarak değil, Tanrı'nın yaratması olarak¹⁵⁷ ön plana çıkarılmaktadır. Gazali varlığın oluşa gelmesini ya da âlemin varlığını, yoktan yaratılış (ex nihilo) olarak irade bağlamında yorumlamaktadır.¹⁵⁸ Bu yorumda yaratıcı ve yoktan var edici eylemi ve kudretiyle âlemde tezahür etmekte olan Tanrı düşüncesi merkezinde nedensellik

¹⁵² Eflâton, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1989, ss. 29-30.

¹⁵³ Şefik Deniz, *The Problem of Transcendence: Time or Thought and The Question of The Unit of Being in Hermeneutic Ontology*, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2001, s. 9.

¹⁵⁴ "Öte yandan doğan her şeyin mutlaka bir neden yüzünden doğduğunu da söylemiştik". Bkz. Eflâton, *Timaios*, ss. 28-29.

¹⁵⁵ Griffel, "The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century", s. 49.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 3; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 17.

¹⁵⁷ Ahmad Dallals, Ghazâlî and The Perils of Interpretation, *Journal of the American Oriental Society*, 122/4, October-December 2002, s. 776.

¹⁵⁸ Michael E. Marmura, "Al Ghazali", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge University Press, UK 2005, s. 142.

teorisinin sorgulandığı alternatif bir rasyonelleştirme çabasına dikkat çekmek önemli görünmektedir.

Bu alternatif rasyonel çabada Gazali'ye göre âlem, hâdis varlıkların art arda yaratılmasının sonsuz imkanı¹⁵⁹ iken Tanrı'nın kudreti bunların tamamını kuşatmaktadır.¹⁶⁰ Tanrı'nın irade ve kudretinin sürekliliğinin insani dünyada algılanışı ise "âdet" kavramıyla ifade edilmektedir.¹⁶¹ Bu nedenle Gazali'ye göre Tanrı'nın belli bir alışkanlığa (âdet) göre olmasını takdir ettiği âlemdeki düzen herhangi bir zorunluluk ifade etmez.¹⁶² Benzer şekilde takipçisi olduğu Eş'arî gelenek de Allah'ın âlemde takdir ettiği düzenliliği, doğa yasası ve nedensellik ile ilişkilendirmez.¹⁶³ Tanrı'nın iradesi bu alışılmış düzeni tarihin belli bir anında kesintiye uğratabilir ki bu durum mucize olarak isimlendirilmektedir.¹⁶⁴ Bu perspektifte âlemdeki varlıkların hakikati, ilahi irade ve kudrete nispet ile Tanrı merkezinde anlamlandırılmaktadır. Tanrı merkezindeki yorumda Gazali, insanın kendi dünyası ile sürekli olarak var olan bir mesafeyi ön plana çıkarmakta ve hakikat tecrübesini bu mesafede olanaklı görmektedir. Bu mesafenin her daim korunması, âlemin Tanrı'nın eylemi olarak yorumlanmasıyla izah edilmektedir. Âlemin Tanrı'nın eylemi olarak ele alınması ile insanın hakikati fark etmesi arasındaki ilişki şu şekilde açıklanır:

Biz âlemin yaratıcısının (muhtis) kâdir olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü âlem, insanı şaşırtan birçok hadiseleri ve delilleri (âyât) ihtiva eden, muhkem tertipli, sağlam ve düzenli bir fiildir. Biz (bu hususu) kıyas şeklinde ifade ederiz: "Her muhkem fiil, güç yetiren bir failden meydana geldiğine ve âlem de muhkem ve düzenli bir fiil olduğuna göre o da güç yetiren bir failden meydana gelmiştir"¹⁶⁵ ... Biz fiilin meydana gelmesine imkan sağlayan bu ilave sıfatı "Kudret" olarak isimlendirmekteyiz. Zira dildeki kullanımda kudret, failin fiili yapmasına imkan sağlayan bir sıfattan ibarettir ki, fiil bununla meydana gelir.¹⁶⁶

Gazali akıllı kuşatan böylesi bir irade ve kudret ile yüzleşmeyi doğar doğmaz bebeğin annesini emmesi, örümceğin mühendisleri hayrete düşüren evler dokuması ya da arının pek çok akıllı insanın idrak etmekten aciz olduğu inceliklere sahip altıgen

¹⁵⁹ Gazâlî'ye göre "imkan, belirli bir sayıyla sınırlandırılmadığı gibi kudretin zatının irtibatı da herhangi bir sayıyla belirlenemez". Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 40; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 81.

¹⁶⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 39; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 80.

¹⁶¹ Atilla Arkan, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", *900. Vefât Yılında İmâm Gazâlî*, ed. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 659; Aydın, *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*, s. 114.

¹⁶² Marmura, "Al-Ghazâlî", s. 142.

¹⁶³ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, s. 127.

¹⁶⁴ Marmura, "Al-Ghazâlî", s. 142.

¹⁶⁵ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, ss. 38-39; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 79.

¹⁶⁶ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 39; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 80.

şeklinde petek dokuması gibi¹⁶⁷ âlemde tezahür eden düzen (kozmos) vasıtasıyla izah etmektedir. Âlemdeki bu hayrete şayan hikmet ve nizamın sırrını ve sebeplerini idrak edemeyenlerin mutlaka akıl ve basiretinde bir eksiklik olduğunun vurgulanması¹⁶⁸ ise bütün farklı pratikleri kuşatan rasyonelleştirme zemini olarak gaye ve nizam deliline başvurduğuna¹⁶⁹ işaret etmektedir.

Âlemi bir sanat eseri olarak algılamayı mümkün kılan bu düzen¹⁷⁰ her an yaratılan âlemde rasyonel söylem üretilebilme dolayısıyla farklı pratikler arasında mutlak mükemmele referansla ortak bağ kurmayı mümkün kılmaktadır. Zira Gazali'ye göre insan yerde ve göklerdeki hayvanlarla bitkilerin yaratılışlarındaki eşsizliğe ve acayıplıklara gözlerini çevirse bu sağlam düzenin bir sanatkarı ve onu takdir eden bir failin olduğundan şüphe etmez.¹⁷¹ Düşünürümüze göre akıl sahibi bir kimse bu durumu inkar edemez ve delile ihtiyaç duymadan bunu doğrulamaktadır.¹⁷² Aklı kuşatıp aşan âlemdeki bu düzenli olaylar, Tanrı'ya referansla özdeş bir bağlama kavuşturulmaktadır. Böylece hakikat ile yüzleşme esnasında ortaya çıkan birbirinden farklı ve çeşitli rasyonel söylemler arasındaki ilişki Tanrı merkezinden hareketle yorumlanmaktadır.

Tanrı merkezindeki bu rasyonel söylem insan aklını aşan ve mutlak dışsal bir zemine referansla yorumlanmaktadır. Yani âlemde gözlemlenen düzen, şeylerin içkin doğası gereği değil,¹⁷³ Tanrı tarafından her an yaratılması ile mümkün olmaktadır. Bu yorumda Tanrı'nın eylemi olarak âlem, “doğa” (natura) kavramı üzerinden değil ilahi “irade” bağlamında yorumlanmaktadır.¹⁷⁴ Bu irade, âlemi ve varlıkları açık ve belli bir anda var etmekte yani dilediği bir anda varoluşun sebebi olmaktadır.¹⁷⁵ Âlem şu anda

¹⁶⁷ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 42; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 86.

¹⁶⁸ Gazâlî, “el-Maznûn bih ‘alâ Gayri Ehlih”, s. 364; İmâm Gazâlî, *İki Madnun*, s. 30.

¹⁶⁹ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 508.

¹⁷⁰ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 396; İmâm Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 277.

¹⁷¹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 384; İmâm Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 268.

¹⁷² Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 39; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 80.

¹⁷³ “Düzenliliklerinden hareketle olabileceklere ilişkin tahminler yapmak, düzenliliğin tahminini mümkün kılan bağlantının türüyle ilgili hiçbir varsayma imada bulunmaz”. Bkz. Hans-George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, s. 4.

¹⁷⁴ Ilai Alon, “Al-Ghazâlî on Causality”, *Journal of the American Oriental Society*, 100/4, October-December 1980, s. 400.

¹⁷⁵ Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, s. 298.

var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekanda irade ile var olmuştur.¹⁷⁶ Tanrı'nın iradesi varlığın meydana gelişi için yeter sebep prensibidir.¹⁷⁷

Gazali'nin nedenselliğin kaynağını felsefi ve doğal zorunluluk yerine ilahi irade ile açıklaması Moosa'ya göre akli poetik bir diyaloga itmektedir.¹⁷⁸ Bu poetik diyalog Gazali düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde “kalbe atılan nur” bağlamında izah edilmektedir. Kanaatimizce düşünürümüzü bu mistik vizyona sürükleyen temel etken Tanrı'nın eylem alanı olan âlem vasıtasıyla insanın her an mutlak kudret ve irade ile yüzleşmesini tasvir etme çabasıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın irade ve kudretiyle insanın her an yüzleşmesi Gazali'nin düşüncesinin daha sonraki aşamasında Nur metafiziği olarak rasyonelleştirilmektedir. Bu rasyonel şemada bütün varlıkların varoluşlarının sebebi olarak her şeyi yoktan yaratan Nur¹⁷⁹ bireysel bilinçle doğrudan ilişki halinde tasavvur edilmektedir. Nur metafiziğindeki bu doğrudan yüzleşmede irade ve kudreti nedeniyle Tanrı mutlak Ben iken, insan bu ilişkide sadece mecazi bir konum işgal etmektedir. Mutlak irade ve kudret ile yüzleşmede ikincil ve mecazi konumda olan insanın mutlak Ben olan Tanrı hakkında rasyonel söylemi ne ifade etmektedir? Her an yaratılan âlemde bu rasyonel söylemin epistemolojik imkanı nasıl tartışılmaktadır?

Gazali'ye göre ilahi iradeden tecelli etmekte olan âlem, Tanrı'nın hakikatine nispetle şehadet-mülk, ruhani-cismani, süfli-ulvî¹⁸⁰ gibi katmanlar ile çoğalmaktadır. Şehadet âlemi gökler, yıldızlar, dağlar, denizler ve canlılar gibi duyuların algıladığı Tanrı'nın eylemleri olarak tezahür ederken, melekût âlemi duyularla algılanamayan yaratıcının zatının yüceliğini tezahür ettirmektedir.¹⁸¹ Şehadet âlemi melekût âlemi için bir merdivendir ve hakikat ile yüzleşme iki âlem arasındaki sürekli bir münasebet

¹⁷⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 102; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 23.

¹⁷⁷ Griffel, “The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century”, s. 48; Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, s. 299.

¹⁷⁸ Ebrahim Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill London 2005, s. 186; İbrahim Musa, *Gazzalî ve İmgelem Poetikası*, çev. Çağla Taşkın, Hece Yayınları, Ankara 2018, s. 257.

¹⁷⁹ Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, s. 302.

¹⁸⁰ “Bilmelisin ki, âlem ruhânî ve cismânî olmak üzere iki kısma ayrılır; istersen buna duyusal ve akli, dilersen ulvî ve süfli âlem diyebilirsin, yaklaşık olarak hepsi birdir; sadece ifadeler farklıdır. Eğer doğrudan bu iki âlemi dikkate alırsan cismânî ve ruhânî dersin; algılayan gözle ilişkisini düşünürsen duyusal ve akli; birinin diğeri ile olan ilişkisini göz önünde bulundurursan ulvî ve süfli dersin. Bazen bunlardan birine mülk ve şehadet âlemi, diğerine gayb ve melekût âlemi adı verilir. Lafızlardan hakikatlere bakan kimse lafızların çokluğundan dolayı bazen şaşkın hale gelir ve bu yüzden anlamların da çok olduğunu sanır. Oysa kendisine hakikatler âşikâr olan kimse anlamı esas alır, lafızların anlama tabi olduğunu bilir. Fakat anlayışı zayıf olan kimse bunun aksini yapar; zira o, hakikatleri lafızlarda arar”. Bkz. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, ss. 151-152; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 53.

¹⁸¹ Gazâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, ss. 26-27; Gazâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, ss. 30-31.

ilişkisi ile mümkündür.¹⁸² Bu iki mekanın eşğinde bulunan insanın hakikatle yüzleşmesi kudret sahibi Tanrı'nın iradi eylemi olan âlem vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Zira ilahi rahmet şadet âlemi ve melekût âlemi arasında karşılıklı bir denge yaratmıştır.¹⁸³ İradeyle ilişkili olan âlemin bu çoklu katmanları her an yaratılmakta olan düzeni kavrayıp onunla özdeşleşme imkanı sunarak mutlak hakikat hakkında anlamlı konuşmayı mümkün kılmaktadır. Öte yandan bu irade içsel olana/akla direnç gösteren dışsal bir gerçekliği yansıtmaktadır. Zira her an yaratma eylemi sürekli oluş haline işaret etmekte ve bu süreklilik aklın özdeşleştirici niteliğini içsel kavrayışın ötesine taşımaktadır.

Gazali düşüncesinde bu sürekliliği kavrama ve hakikat hakkında anlamlı konuşma imkanı Tanrı-âlem ilişkisinin nasıl yorumlandığı ile yakından ilgili görünmektedir. Gazali bu sorunu âlemin kıdemi temelinde tartışmaktadır ve bu husus Gazali'nin ontoloji ve teolojisindeki tartışmaların felsefi zeminini teşkil etmektedir.¹⁸⁴ O, âlemin varlığının sebebini Tanrı'nın irade ve kudreti olarak ifade ettiği için âlemin zorunluluk şeması dâhilinde meydana geldiği fikrine itiraz etmektedir.¹⁸⁵ Zira filozoflara göre âlemin ve oradaki her varlığın bir sebebi vardır ve bu sebeplilik ilişkisi sonsuza kadar sürüp gitmez; sebebi bulunmayan "İlk İlke" adı verilen İlk Sebep'te varlık, zorunlu olarak son bulur.¹⁸⁶ Filozoflara göre Tanrı, âlemi kendi iradesi ve seçmesiyle değil Güneş'in ışığını, ateşin ısını engelleyemeyişi gibi zatının gereği olarak tabii ve zorunlu olarak yaratmıştır. Gazali, Tanrı'nın âlemle ilişkisinin filozofların sebeplinin sebeple zorunlu ilişkisini metaforik olarak dile getiren ışığın Güneş'le birlikteliği gibi yorumlanmasına itiraz etmektedir.¹⁸⁷ Onun bu akıl yürütmeye ilişkin itirazı, sebeplilik şemasından hareketle zorunlu bir Varlık iddiasına geçişin aklen zorunlu olmadığına yöneliktir.¹⁸⁸ Meşşai geleneğin iddia ettiği gibi İlk İlke ya da Sebep'ten var olan şeyin iradesiz ve zorunlu olarak meydana geldiği¹⁸⁹

¹⁸² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 152; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 54.

¹⁸³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 153; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 54; Gazali, *Mü'miler İçin Yükselme Basamakları*, teh. ve tek. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 30.

¹⁸⁴ Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, s. 216.

¹⁸⁵ Michael E. Marmura, "Ghazalian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society*, 115/1 January-March 1995, <https://www.jstor.org/stable/605311>, (15-04-2020), s. 100; Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, s. 224; Aydın, *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*, s. 40.

¹⁸⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 155; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 80.

¹⁸⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 88; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 14.

¹⁸⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 156; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 80.

¹⁸⁹ İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 371; Farabî, *İdeal Devlet*, s. 23.

iddiası sebepler zincirini sona erdirmek dışında hiçbir şeyi kanıtlayamaz.¹⁹⁰ Bu sebeple sonsuzca geriye giden sebeplerin son bulduğu İlk İlke'nin varlığı ispata dayalı zorunluluktan ziyade, sırf dayatmadan (tahkimden) ibarettir.¹⁹¹ Zira sebep ile sonucun zorunlu bağlantısı varsayıldığında Tanrı'nın iradesi ortadan kalkmaktadır.¹⁹² Öyleyse akla direnç gösteren böyle bir âlem tasavvurunda hakikati kavramada akla nasıl bir rol verildiği dahası hakikate dair kesinlik ve doğruluk iddiasının teorik zeminin nasıl anlamlandırıldığı hususunun aydınlatılması gerekmektedir.

Gazali âlemdeki varlıkları, düşünce ile ilişkisi bakımından beş mertebede sınıflandırarak bu teorik zemini tartışmaktadır. Başka deyişle akıl, varlığı zâti, hissi, hayali, akli ve şibhi olmak üzere beş farklı şekilde yorumlamaktadır.¹⁹³ Gazali düşüncesinde hissin ve aklın dışında sabit olan gökyüzü, yeryüzü, bitki ve hayvanlardan müteşekkil apaçık hakiki varlıklar, zâti varlıklar (el-vücûdü'z-zâtî)¹⁹⁴ olarak isimlendirilmektedir. Âlemdeki zâti varlıklar, ilk aşamada duyular aracılığıyla içsel bir alana taşındığında, sadece duyu organları için var olan, varlığı bizzat hissedene mahsus olup hariçte aynı ve maddi bir varlığı bulunmayan hissi varlık (el-vücûdü'l-hissî)¹⁹⁵ alanını oluşturmaktadırlar. Bu hissi alan şu şekilde ifade edilmektedir:

Mesela, bir nokta büyüklüğünde bir ateş parçasını eline alıyorsun, sonra bu ateşi bu doğru üzerinde hızla hareket ettiriyorsun ve ateşten bir çizgi görüyorsun. Bu ateş parçasını bir daire üzerinde hareket ettirdiğin zaman da ateşten bir daire görüyorsun. Görülen ateşten çizgi ve daire hissinde mevcuttur, hissin dışında yoktur. Çünkü her hâlükârda dış âlemde mevcut olan bir noktadan başka bir şey değildir. Birbirini takip eden zamanlar içinde noktanın hat ve daire şeklinde görünmesi çizginin veya dairenin dış âlemde mevcut olduğunu hiçbir şekilde göstermez. Çizgi ve dairenin histe mevcudiyeti sadece bir halde ve bir andadır.¹⁹⁶

Bu hissi varlık alanı, yanıltıcı olabilen duyular¹⁹⁷ nedeniyle zâti varlığın “ne”liğine dair ilk deformasyon sürecini doğurmaktadır. Ayrıca Gazali'nin göz bağlamında örneklendirdiği duyu organlarının kapasitelerinin sınırlılığı da bu

¹⁹⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 174; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 99.

¹⁹¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 158; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 83.

¹⁹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 371.

¹⁹³ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, thk. Mahmûd Beycû, yy. 1413/1993, s. 28; Gazzali, *İslâm'da Müsamaha Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s. 30; Gazâlî Faysal'da yaptığı bu tasnifi İhya, İlcâm ve Mustasfâ'da farklı şekillerde yapmaktadır, ayrıntılı bilgi ve karşılaştırmalar için bkz. Martin Whittingham, *Al-Ghazâlî and the Qur'ân One Book, Many Meanings*, Routledge, New York 2007, s. 24.

¹⁹⁴ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 28; İmâm Gazzali, *İslâm'da Müsamaha*, s. 30.

¹⁹⁵ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 28; İmâm Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, s. 30.

¹⁹⁶ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 30; Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, s. 31.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 29; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 34.

deformasyon süreciyle ilgili görünmektedir.¹⁹⁸ Duyu organları ile algılanan bu hissi varlık gözümüzün önünden kaybolduğunda zihnimizde onların birer suretleri (form) kalır ki buna da hayal (imge) denmektedir.¹⁹⁹ Bu hayali varlıklar (el-vücûdü'l-hayâlî) mükemmel şekilde dimağda mevcutsa da dış âlemde yoktur.²⁰⁰ Dolayısıyla hayal (imge), zâti varlığın “suret” olarak yeniden tasavvur edilmesidir.²⁰¹ Bu tasavvurun idraki olarak muhayyile, zâti varlık (dışsal) ile akli varlık (içsel) arasında bir eşiktir. Muhayyile (kuvve-i mütehayyile) bu aşamada zâti varlığa dair anlamlandırma faaliyetini gerçekleştirmektedir. Zâti varlığın his ve hayaldeki sureti dikkate alınmadan oluşturulan soyut mana düzeyi ise akli varlık (el-vücûdü'l-aklî) olarak isimlendirilmektedir. Hissi, hayali ve akli olmayıp benzerlik ilişkisinden hareketle anlamlandırılabilen varlık düzeyi ise şibhi varlık (el-vücûdü'l-şibhî) olarak nitelendirilmektedir.²⁰² Bu zihni süreçlerin (bâtînî) cüzi duygular tarafından kurgulanan manalarına ise vehmî güç adı verilmektedir.²⁰³ Bu cüzi duygular bağlamında verilen vehmî yargılar bâtinî güçleri yanılığa açık hale getirmektedir.²⁰⁴ Gazali zihnin vehmi yanılığını, temiz bir hacamat şişesine koyulan baldan insanın tiksinişi ile örneklendirmektedir. Bu sebeple Gazali aklın hayal ve kuruntudan kaynaklanan perdeleri ve yanılığını²⁰⁵ dile getirmektedir. Dolayısıyla zihni süreçler her ne kadar zâti varlıkla ilişkilerini sürdürseler de duylara benzer şekilde zâti varlığın “ne”liğine dair deformasyon sürecini ikiye katlamaktadır. Bu çifte deformasyon süreci zâti varlığın hakikati ile insan zihnindeki anlamları arasında boşluk fikrini oluşturmaktadır. Öyleyse bu boşluk, anlamın inşasında zâti varlığın deformasyon süreçlerine dair öznel boyutun tezahür etmekte olduğuna işaret etmektedir. Şayet hakikatin kesinlik ve doğruluğu hakkında konuşmak istiyorsak,

¹⁹⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 121; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 35.

¹⁹⁹ Gazâlî, *Mizânü'l-'Amel*, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1964, s. 202; Gazâlî, *Mizânü'l-'Amel Amellerin Ölçüsü*, ter. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yayınevi, Ankara 1970, s. 52.

²⁰⁰ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 30; Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, s. 32.

²⁰¹ “İslâm düşünürleri, varlığın dış dünyada kendi başına bir gerçeklik olarak bulunması ile bu varlığın zihnimizde bir kavram ve imge aracılığı ile farklı bir gerçeklik olarak yer alması arasında ayırım yapmışlardır. Biz bu gerçekliğin ilkinde (dış dünyadaki haline) ontik, zihnimizde kendisini açmışlık durumuna ontolojik adımı vermekteyiz. Sözelimi, dışarıdaki bir ağaç ontik gerçekliktir; bu ağacın zihnimizde kendisini ifşa etmiş hali (onunla ilgili bilgimiz) ontolojiktir. Bu açıdan bakıldığında İslâm düşünürlerinin en asli hedefi olan hakikat, ontik düzeydeki varlığı tecrübe edebilmek yani onun zihnimizde ontolojik bir gerçeklik olarak açığa çıkmasını sağlamaktır. “Eşyayı olduğu gibi bilmek” şeklinde özetlenebilecek hakikat anlayışı genel olarak varlığın ontik ve ontolojik düzeyleriyle ilgilidir” Bkz. Tatar, “İslâm Düşüncesinin Temel Sorunları”, s. 71.

²⁰² Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 31; Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, s. 32.

²⁰³ Gazâlî, *Mizânü'l-'Amel*, s. 202; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 53.

²⁰⁴ Aydın, *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*, s. 101.

²⁰⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 127; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 39.

âlemdaki varlıklara dair bu çifte deformasyon sürecinin (öznel boyutun) sorgulanması gerekmektedir. Bu sebeple Gazali düşüncesinde öznel boyutun sorgulanarak hakikatin doğruluğu ve kesinliği nasıl anlamlandırıldığı önemli bir mesele arz etmektedir.

Gazali bu meselenin aydınlatılmasında akli güce önemli bir rol atfetmektedir. Zira insanda hissi, vehmi ve akli olmak üzere üç hüküm verici güç bulunduğunu, bunlardan doğruyu bulanın ise akli güç olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁶ Nitekim akli yargı bilginin nesnesine, yani zâti varlığın kendisine yönelmektedir. Gazali *İhya* adlı eserinde hayali varlıkları parçalayan, bölen, birbirleriyle birleştiren akli yetiyi tefekkür gücü (kuvve-i mütefekkiye) olarak nitelendirmektedir.²⁰⁷ Akli güç için zâti varlıkların (el-vücûdü'z-zâtî) bizâtihi kendileri, öznel boyutu aşan dışsal imkan durumuna işaret etmektedir. Fakat bu dışsal imkan Gazali'ye göre varoluşun özüne dair bir kabulden (mahiyet) hareket etmez ya da bu kabule ihtiyaç duymaz.²⁰⁸ İnsanın akli gücü, daha çok varlığın tecrübi boyutundan soyutlanma çabasıdır. Dolayısıyla bu perspektifte akli güç, hissi ve hayali varlık düzeyinin öznel boyutundan soyutlanma çabasını ifade etmektedir. Gazali bu soyutlanma çabasında mantık dilinin rolünü onaylamaktadır. Hatta mantığın Kur'ân'ın da bir yöntemi olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁹ Bu sebeple Güneş ve Ay tutulması gibi konularda kesin deliller sunan matematik gibi soyutlayıcı ilimlerin topyekûn inkarının dini düşünceyi zora sokacağını düşünmektedir.²¹⁰ Öyleyse Gazali, zâti varlığın hakikatini tasvir etmede akli soyutlama imkanı olarak mantık ve matematik ilimleri bir alet olarak kabul etmekte²¹¹ ve bunların dinin ilkeleriyle çatışmadığını²¹² öne sürmektedir.

Akli soyutlama vasıtası olan mantık ilmi *Makâsıdu'l-Felâsife*'de şu şekilde ifade edilmektedir: “Mantık ilmi, doğru tanım ve kıyası, yanlış kıyas ve tanımdan ayıran kanun olup, kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir bilimdir. Mantık ilmi, diğer bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır.

²⁰⁶ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, ss. 28-29; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 32.

²⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 24; Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, C. III, s. 15.

²⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 120; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 43.

²⁰⁹ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm Dosdoğru Ölçü*, çev. ve haz. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016, s. 48; Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s. 54.

²¹⁰ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 80; Gazzâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 28.

²¹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 84-85; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 10-11; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Zekî Hammâd, Dâru'l-Meymûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', es-Su'ûdiyye-Riyâd ty., C. I, s. 17; Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 49.

²¹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 80; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 6; Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 79; Gazzâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 26.

Terazide tartılmayan bir şeyin ağır olanı hafif olanından, kârı zararından ayırt edilemez.”²¹³ Başka deyişle zâti varlığın tasavvuru (kavram) olan bilginin doğruluğu ve kesinliği, mantıkta tasdik (yargı) denilen soyut fikir yürütme etkinliği çerçevesinde araştırılmaktadır.²¹⁴ Bir soyutlama etkinliği olarak mantıksal dil, akli varlık ile zâti varlık arasındaki mutabakatın imkan ve doğruluğunu teorik olarak sorgulamaktadır. Bu sorgulama dış dünyadaki şeyler (el-a‘yânü’l-vücûd) ile zihinde ortaya çıkan onun eseri/izi (el-ezhânü’l-vücûd) hakkında herkesin mutabık olabileceği bir alan açma çabasına işaret etmektedir. Bu bağlamda Süleyman Dünya’nın iddia ettiği gibi Gazali’nin mantık ilmini benimsemesi kendi ile çelişmesi²¹⁵ ya da salt filozofların hatalarını onların metotlarıyla göstermek²¹⁶ anlamına indirgenemez. Öyleyse Gazali dış dünyadaki varlık ile onun imgesi (hayal) arasında mantık vasıtasıyla açılan lafzi boyutun rasyonel imkanını onaylamaktadır. Bu bağlamda akli soyutlama etkinliği olan mantıksal dilin özdeşleştirme faaliyeti doğrultusunda farklı pratiklerin hakikat hakkında konuşabileceği ortak-bağlayıcı rasyonelleştirme etkinliği Gazali tarafından mümkün görülmektedir.

Mantık vasıtasıyla mümkün olan bu özdeşleştirme etkinliği -felsefecilerin iddia ettiği gibi- zâti varlıklar ile akli varlık arasında mutabık ve zorunlu bir ilişki sağlamaz. Zira Gazali filozofların metafizik konulardaki bilgilerinin doğruluğunu matematik ve mantık ilimlerinin yardımıyla kanıtlamaya çalıştıklarını fakat bu konuda iddia ettikleri gibi kesin bilgiye ulaşamadıklarını zira bu konularda görüş ayrılığına düştüklerini belirtmektedir.²¹⁷ Başka deyişle Gazali, zâti varlığın insan akli tarafından “nasıl” tasvir edildiğine dair bilgi sunan mantık ve matematik gibi bilgileri (fenn) kabul etmekte fakat bu bilgilerin, zâti varlığın “ne”liğine dair çelişkisiz ve tam bir açıklama sunarak akıl için metafizik temel²¹⁸ sağladıkları varsayımını eleştirmektedir. Bu sebeple bu ilimler, varlığı rasyonelleştirme imkanı iken zâti varlığa (el-vücûdü’z-zâti) içkin kalıcı

²¹³ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru’l-Me‘ârif, Mısır 1971, s. 36; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri Makâsıdu’l-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 43; Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mi ‘yâru’l-‘İlm*, s. 26; Gazzâlî, *Mi ‘yâru’l-‘İlm*, ss. 28-29.

²¹⁴ Mantık delillerinin nasıl elde edileceği, nasıl kıyas yapılacağı, bir kıyası oluşturmak için öncüllerin hangi şartları taşıması gerektiği ve öncüllerin nasıl birleştirileceği, doğru tanımın şartları, bilginin ya tasavvur ya da tasdik olduğu, tasavvuru bilmenin yolunun tanım; tasdiki bilmenin yolunun ise kıyas olduğu gibi konular üzerinde düşündürmektedir. Bütün bu sayılanlarda inkar edilmesi gereken bir husus yoktur”. Bkz. Gazâlî, *el-Munkız mine’d-Dalâl*, s. 81; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 29; el-Gazzâlî, *Mi ‘yâru’l-‘İlm*, ss. 35-36; Gazzâlî, *Mi ‘yâru’l-‘İlm*, s. 44.

²¹⁵ Süleyman Dünya, “Giriş”, Ebu Hamid el-Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri Makâsıdu’l-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 24.

²¹⁶ Dünya, “Giriş”, s. 26.

²¹⁷ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, ss. 76-77; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 4.

²¹⁸ Gazâlî, *el-Munkız mine’d-Dalâl*, ss. 79-83; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, ss. 26-30.

bir doğanın gereği²¹⁹ olarak metafizik bir zemin oluşturamaz. Bu bağlamda Gazali, İbn Sina'nın metafizik alandaki görüşlerini şiddetli şekilde reddederken²²⁰ mantığın hakikate dair ideal ve nesnel kesinlik sunduğu iddiasını da tartışmaya açmaktadır. Dolayısıyla Gazali felsefesinin Yeni Platoncu ve Meşşai gelenekten etkilendiği vurgulansa²²¹ da hakikat soruşturmasında zorunlu nedensel bağlantının ne mantıki ne de deneysel olarak ispatlanamayacağı iddiası²²² onu bu gelenekten köklü biçimde ayırmaktadır. Hatta akılda temellendirilen mutlak kavramlar ve tümellere dolayısıyla aklın metafizik zemin oluşturabilme yetisine yönelik eleştirileri sebebiyle Gazali nominalist eleştiriyi başlatan kişiler arasında sayılmaktadır.²²³ Michael E. Marmura'ya göre Gazali, her ne kadar İbn Sina'nın argümanlarını kullansa da ondan tamamen farklı bir metafizik sonuç çıkarmaktadır.²²⁴ Nitekim Gazali'nin metafizik tasavvurunda şeyler arasında bir düzen ve bağlantının var olduğu kabul edilse de bu düzen ve bağlantının kaynağı kudret ve irade sahibi Tanrı'dır.²²⁵ Öyleyse âlemde mutlak Ben olarak kudret ve iradesiyle tezahür eden Tanrı nedeniyle akıl, çeşitli kategorilerle kavradığı düzenden hareketle metafizik bir dil kurgulayamaz.

Bu eleştiriler bağlamında Gazali'nin amacı, âlemin, Tanrı karşısında herhangi bir ontolojik kendiliğindenliğe ve zorunluluğa sahip olmadığını göstermektir.²²⁶ Böylece bilince direnç gösteren ve mutlak Öteki olarak kalan bir alanın varlığı anlamlandırılmaktadır. İlai Alon'un belirttiği üzere Gazali düşüncesindeki bu tartışma, mantıksal nedenselliğin kabul edilip ontolojik nedenselliğin reddedilmesi çerçevesinde yürütülmektedir.²²⁷ Yani hakikat soruşturması bir nevi akli kategorilere

²¹⁹ Michael E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3/ 2, October 1965, <http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v003/3.2marmura.html>, (01-02-2014), s. 195.

²²⁰ Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 113.

²²¹ Griffel, "The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century", s. 49; A. J. Wensinck, "Ghazālī's Mishkāt Al-Anwār (Niche of Lights)", <https://www.ghazali.org/articles/wensinck-1941.pdf>, (20.01.2020), ss. 196-200; Marmura; Smith, *Al-Ghazālī the Mystic*, s.105; Thérèse-Anne Druart, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson and Richard C. Taylor, United Kingdom: Cambridge University Press, 2005, s. 327.

²²² Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", s. 187; Oliver Leaman, "Gazâlî ve Eş'ariyye", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Yaşar Türkben, S. 31, 2009, s. 196.

²²³ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s. 97.

²²⁴ Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", ss. 193-194.

²²⁵ Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", s. 196.

²²⁶ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 94.

²²⁷ Alon, "Al-Ghazālī on Causality", s. 404; Gazâlî nedensellik ilkesini mutlak anlamda değil, mantıksal, entelektüel anlamda geçerli saymaktadır. Bkz. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s. 162; Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi", *Divan*, S. 1, 1997, s. 127.

indirgeme süreci içerisinde anlaşılabilir. Fakat Tanrı'nın kudret ve iradesi bu indirgeme sürecini daima hatırlatmaktadır. Öyleyse Tanrı-âlem ilişkisinin kudret ve irade perspektifindeki yorumu ideal ve nesnel hakikat soruşturması değildir. Bilakis hakikatin tezahür ettiği bu zemini nesnel olarak kavrayamama, hakikate dair tüm iddiaların sorgulanmaya açık kalmasını²²⁸ ifade etmektedir. Bu aynı zamanda hakikate dair tüm iddiaların sorgulanabileceği bir mesafeyi de anlamlı kılmaktadır. Bu sorgulamada bilince direnç gösteren hakikat, doğruluk ve kesinlik arayışını bitmeyen bir sürece dönüştürmektedir. Kanaatimizce bu arayış ötekilik fikrini anlamlı kılan “açık alan” sağlamaktadır.

Bu “açık alan”, zâti varlığın, akılda nasıl tasavvur edildiğine dair izleri aydınlatarak lafzi düzeyde ortak bir konuşma imkanının rasyonalitesini sunmaktadır. Fakat bu konuşma zâti varlığın “ne”liği bağlamında değil, “nasıl” anlamlandırıldığı ile ilgili olarak sürdürülmektedir. Bu bağlamda her şeyi anlaşılır kılma ya da bilince ontolojik şema oluşturma imkanı sunan âlem, Tanrı'nın tayin edilemez veya kuşatılmaz iradesi ve her an yaratma kudreti sebebiyle düşüncüyü “olumsallık”²²⁹ mecrasına sürüklemektedir. Bu olumsuzluk fikri çifte deformasyon sürecini yani varlık tecrübesindeki öznel boyutun sınır(lılık)larını opaklaştırmaktadır. Varlık tecrübesindeki bu öznel sınırlar, âleme gizem ve yücelik katarak ona kutsal olarak nitelendirilen bir boyut kazandırmaktadır. Hilmi Ziya Ülken bu bilinemez olarak kalan boyutu ilahiyat ve kalp mantığının sahası olarak isimlendirerek şöyle yorumlamaktadır:

Fizik kanunları ile İlâhiyat kurulamayacağı gibi İlâhiyat düşüncesi ile de fizik kurulamaz. Gazali ve Pascal'ın Aristocu İlâhiyata hücumları bundan dolayı yerinde idi. Bugün de aynı söyleyebiliriz. Matematik ve fizik apaçıklık (évidence) ile kalbin apaçıklığı (évidence du coeur) ayrılmalıdır. Fizik, madde âleminde bilinenleri sebeplik veya statistik kanunları ile elde ediyor. Fakat daima bunların dışında bilinmeyen (inconnu) kalıyor. Bilinenlerin genişlemesi bilinmeyen alandan yapılmış yeni fetihler demektir. Bilgi bu yöne doğru devamlı gelişme halinde olmakla beraber bütün bilinmeyenlerin bir gün ortadan kalkacağı söylenemez. Çünkü sonsuz varlığı bilgi kuşatamaz. Öyle ise daima bilinmeyenin ötesinde bir bilinemez (inconnaissable) kalacaktır. Fakat bilinemez üzerinde

²²⁸ “... teorilerin kendisi aracılığıyla ve kendisinde ortaya çıkacağı bu dayanak ya da zeminin nesnel belirsizliği her türlü teoriyi olasılaştırdığı gibi, sık sık yenilenen sorular aracılığıyla bilimsel araştırmalar da daima canlı ve diri tutulmaktadır”. Bkz. Muharrem Hafız, *Platon Felsefesinde Khora Varlık, Oluş ve Mekan Üzerine Bir İnceleme*, Dörtmevsim Kitap, İstanbul 2019, s. 13.

²²⁹ “... hayatlarımız kaçınılmaz olumsuzluklara mahkumdur. Seküler dünya görüşü bu denetlenemez olumsuzlukların anlamını sorgulamaya başladığında kendi sınırlarına varmış olur. ... Hermann Lubbe'nin ortaya koyduğu gibi, din bağlamında konuşmak dünyanın ve onun içindeki yaşamlarımızın olumsuzluğunu kabul etmektir.” bkz. Wolfgang Schluchter, “Dinin Geleceği”, çev. Nuran Yavuz, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, eds. Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul 2017, s. 300.

düşünebiliriz. Onun şöyle veya böyle olduğu hakkında akıl yürütebiliriz. Bu, âlemler hakkındaki spekülâtif düşüncedir. Ama onun da ötesinde düşünülemeyen (inconceivable) bir saha kalır. Oraya hiçbir sürede ne duyuyla ne akılla nüfuz edebiliriz. De Cusa'nın De docte ignorantia'da bahsettiği saha budur ve o yalnız inançla kabul edilir. İlahiyatın veya kalb mantığının alanını teşkil eder.²³⁰

Tanrı'nın irade ve kudretiyle açılan bu olumsuzluk düşüncesini Moosa, varoluşa dair aklın "büyük anlatı" oluşturmasına direnen "belirsizlik bölgesi"²³¹ olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda olumsuzluk fikri, duyu organlarımız tarafından algılanan zâti varlıkların imgelerinin (el-vücûdü'l-hayâlî) aklın kategorik yapısına indirgenemeyeceğine işaret etmektedir. Gazali'ye göre akıl, hakikate dair bütün müşkülleri halledecek, esrar perdelerini yırtacak iktidara sahip değildir.²³² Bu eleştirileri ile Gazali, soruşturduğu hakikatin doğruluk ve kesinliği probleminde akla dayalı metafizik ispatın olanaksızlığına işaret ederek yöntem tartışmasıyla kesin bilgiye ulaşılamayacağı sonucuna varmaktadır.²³³ Bu bağlamda Gazali mantık dilinin, zâti varlığın mahiyetini kesin biçimde kavrama imkanını sorgulayarak hakikatle ilişkinin, soyut rasyonel zemine indirgenmesini eleştirmektedir. Kanaatimizce bu yorum aklın, mantıksal dil aracılığıyla hakikate dair ideal ve nesnel olarak konuşmayı mümkün gören Meşşai geleneğe itirazı seslendirmektedir.

Meşşai gelenekte²³⁴ hakikat ile bağ, bütün anlamları kendisinde derleyip toparlayacak tek bir varlık/bilinç özdeşliğine değin tüm âlemin hiyerarşik yapısını kendisinde temsil edebilen²³⁵ nedensellik üzerinden yorumlanmaktadır. Bu nedensellik ilişkisi sudur fikri üzerinden zorunluluk şemasıyla anlamlandırıldığında ilk felsefe denilen metafiziğin kurucu dili kabul edilmektedir. Mantıksal dile dayandırılan bu metafizik söylem Tanrı'ya ve O'ndan sonraki sebeplere dair en doğru ve kesin bilgi sunmaktadır.²³⁶ Bu anlamda metafizik, bilincin her türlü öznelliğinden soyutlanmasını mümkün kılan ve kesin bilgiye ulaştıran evrensel ontolojik zeminin soruşturulmasını ifade etmektedir.²³⁷

²³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Basımevi, Ankara 1968, s. 357.

²³¹ Moosa, *Ghazali and The Poetics of İmagination*, s. 183; Musa, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*, s. 254.

²³² Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, s. 116.

²³³ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2008, s. 169.

²³⁴ "Gazâlî felsefeciler terimi ile Aristo'dan Gazâlî'ye ulaşınca kadar kabul görmüş felsefenin iki temsilcisi olmaları dolayısıyla İbni Sina ve Fârâbî'yi kastettiğine göre, Gazâlî'nin eleştirisi bütün felsefecilere; Aristo'dan Gazâlî'ye ulaşınca kadarki bütün felsefecilere yöneliktir. Aynı zamanda Gazâlî'nin bu iki filozofun felsefelerine yönelttiği eleştiriler, Aristo'dan Gazâlî'ye gelinceye kadar kabul görmüş ve revaç bulmuş bütün felsefeye yöneliktir". Süleyman Dünya, "Giriş", s. 27.

²³⁵ Burhanettin Tatar, "Anlamanın Tabiatı ve Kur'an'ı Anlama", *Eskiye İnanan Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S. 27, 2013, s. 124.

²³⁶ İbn Sina, *Metafizik*, s. 13.

²³⁷ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 55.

Bu perspektifte tartışma konusu olan şey, mantıksal dilin, Tanrı-âlem ilişkisini aklın inşa edeceği belirli ve sabit ilkeler vasıtasıyla kesin olarak kavranabileceği varsayımıyla ilişkili görünmektedir. Bu varsayımda mantıksal ilkeler ile tecrübeden soyutlanan akıl, varlığın özdeşliğinden hareketle tümel olan İlk İlke'ye erişebilmektedir. Belli bir düzen ve hiyerarşi²³⁸ içerisinde kesin olarak tezahür eden bu dışsal İlk İlke'ye nedensellik şeması vasıtasıyla erişebilen aklın öznel boyutu kristalize olmaktadır. Böylece Tanrısal düzenin kesin ve doğru olarak kavranabileceği varsayılmaktadır. Dolayısıyla da akıl, Tanrısal olanı tamamen temsil edebilme yeteneğini kendisinde görmektedir. Bu Tanrı'nın pasifleştirilmesi ve insan bilincinin mutlak Ben olarak ilan edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda mantıksal dilin zorunlu nedensellik şeması, içsel boyut (akli süreç) ile dışsal boyut (âlem) arasındaki ayırt edici eşiği ortadan kaldıran bir varsayıma geçit vermektedir. Bu geçit, âlemin birbirinden farklı bütün parçalarını aklın nedensellik kategorisiyle Bir'liğin özdeşliği içinde eritebilmesi düşüncesine açılmaktadır. Meşşai geleneğin takip ettiği Yeni Platonculuk bu özdeşliği, parçanın *bütün*'den taşıdığı (sudur/feyz)²³⁹ bir yapı olarak rasyonelleştirmektedir.

Buradan hareketle nedensellik kategorisi ile bu yapının bütünlüğü aklın sınırları içinde kuşatılabilmektedir. Zira nedensellik kategorisi sayesinde Tanrı ile Varlık'ı özdeşleştiren akıl, aşkın hakikat ile ideal ve nesnel düzeyde ilişki kurabilmektedir. Bu yorumda mesafe tasavvuru yok olmakta ve âlem özdeşleştirici niteliğinde aklın kategorilerine indirgenmektedir. Âlem hâlâ Tanrı'nın ontolojik tezahür yeri olmaya devam ederken, akla bunu nesnel ve ideal olarak kavrama özelliği verilmektedir. Bu perspektifte mantıksal dil, nesnel ve ideal bir hakikat iddiasını herkes için konuşabilme imkanı olarak tasarlanmaktadır. Dolayısıyla mantıksal dil ile akıl, tüm farklılıkları özdeşlik bağı çerçevesinde *bütün* olarak dokuma gücüne erişmekte ve hakikati mutlaklığı içinde resmedebilmektedir. Bu resmetme ideal ve örnek bir doku (text) olarak hiyerarşik düzlemde varlığın tüm farklı katman ve tabakalarında taklit ile benzerinin üretilebilmesi anlamına gelmektedir.²⁴⁰ Ayrıca bu ideal doku, taklit

²³⁸ Arkan, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", s. 658.

²³⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 23; İbn Sina, *Metafizik*, s. 324; İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. 48; Hasan Aydın, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012, s. 236.

²⁴⁰ Meşşai düşüncede ahlaki bilincin imkanı âlemdaki bu hiyerarşiye dayalı olarak yorumlanmaktadır: "Âlemin müdebbiri nasıl ki âlemin parçalarında, aralarında düzen, uyum, irtibat ve fiillerde dayanışmayı sağlayan bir takım tabii yatkinlar var kılmış ve böylece âlem, parçalarının ve onların

edebilmesi için insanın “doğa”sına da baştan nakşedilmiştir. Böyle bir zeminde hakikat, aklın birtakım kategorileri ile “mutlak” olarak kavranabilir, açıklanabilir ve çerçevelenebilir bir tarzda yorumlanmaktadır. Bu yorumda akıl, aşkın zemin olmakta ve monolojik bir söylem üreten dilin bilinçlilik yapısına indirgenmektedir. Monolojik söylemde hakikatin “mutlak” surette keşfedilebileceği varsayımı karşılıklı konuşmayı anlamsızlaştırmaktadır.

Buna karşın Gazali bir yandan hakikate dair anlam kurucu/oluşturucu olarak içsel sürece tekabül eden akli süreçleri kabul ederken -ki mantık ilmini kabul etmesi de bunu gösterir- öte yandan hakikat ve anlamın bu alana indirgenmemesi için mutlak güç ve irade sahibi dışsal süreci Nur felsefesi ile anlamlandırmaktadır. Zira zorunlu nedenselliği reddetmesiyle²⁴¹ Gazali, olumsuzluğa açık bir düzen kavramı çerçevesinde aklın rolünü kabul etmektedir.²⁴² Tanrı'nın irade ve gücü nedeniyle akıl, rasyonel görünümlü metafiziksel söylemlere tutunarak hakikati kendi kavrayış düzeyine indirgeyemez.²⁴³ Dahası bu perspektifte ontolojik tasavvur şemaları sunan âlem, rasyonelleştirme için sıkı bir deterministik²⁴⁴ yapıdan ziyade öngörülemezlik bağlamında bir boşluk fikri yaratmaktadır. Bu boşluk fikri hakikate dair her türlü iddianın tartışılabilirliği “açık alan”ın varlığına işaret etmektedir. Bu “açık alan” içerisinde her türlü rasyonelleştirme ortak iletişim dilini oluştursa da Tanrı'nın iradesi sebebiyle bu ortak dil, evrensellik ve kesinlik ifade etmemekte ve her daim tartışmaya

fiillerinin çokluğuna rağmen bir ve aynı amaç doğrultusunda bir ve aynı şeyi yapan tek bir şey gibi olmuşsa; toplumun yöneticisinin de kısımlarının çokluğuna, mertebelerinin farklılığına ve fiillerinin çokluğuna rağmen, ulus ve ulusların bir ve aynı amaca ulaştırılan bir ve aynı fiili yapan tek bir şey gibi olması için, ulus ve şehri oluşturan kısımlarının nefislerine, onları bu uyuma, birbiriyle bağlılığa ve fiillerde dayanışmaya sevk eden birtakım iradi he'yet ve melekeleri var kılıp yerleştirmesi gerekir”. Bkz. *Fârâbî, Kitâbu'l-Mille*, s. 66; Watt'a göre Fârâbî düşüncesindeki bu hiyerarşik düzen otokrasiyi meşrulaştırmaktır. Bkz. Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, ss. 28-29, 70; Critchley'e göre “siyaset üzerine bu kadar çok düşünmedeki mesele onun arkhe'ye/temele ilişkin (archic) olmasıdır; temel, köken, beyan ya da kurum siyasete tebelleş olur; bu da kendilerini ve başkalarını idare etme kabiliyetine sahip hâkim bir siyasi özneyi hem varsayan hem de çoğu *kararla*, hükümetle ve egemenlikle ilişkilidir. Platon'un *Devlet*'iyle başlayan siyasi felsefe geleneğinin niyeti neredeyse budur. bkz. Simon Critchley, “Levinas'ın Siyasete Yaklaşımında Beş Problem”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, çev. İkbâl Bakır, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 467.

²⁴¹ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, s. 149.

²⁴² Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 267; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 363.

²⁴³ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 56.

²⁴⁴ “... seküler hümanizm, teolojinin kimi alanlarının da yardımıyla dünyanın ilke olarak hesaplanabilir ve böylece herhangi bir sürpriz yaratmaksızın denetim altında tutulabilir olduğuna dair taşıdığı fikir aracılığıyla dinin öznelendirilmesine katkıda bulunur. Din dışsal bir hakikatten, bireysel bilincin bir bileşenine dönüşmüştür.” bkz. Wolfgang Schluchter, “Dinin Geleceği”, s. 293.

açık kalmaktadır. Tanrı'nın iradesi hakikatin anlamının akli-işsel-soyut yargılara direnç gösteren varoluşsal-dışsal-somut zeminini sürekli olarak hatırlatmaktadır.

Bu tasavvur, aklın metafizik temel olmasına engel olan ve düşünceyi kendisiyle yüzleşmeye mahkum kılan varoluşsal bir alan açmaktadır. Bu varoluşsal alan, insanın kendi düşüncesi üzerine refleksiyon yapma imkanı sunmaktadır ki bu refleksiyon insanî irade ve kudret alanının yeniden anlamlandırılmasını gerektirmektedir. Zira akli deformasyon süreci yani öznel süreç hakikatle ilişkinin Tanrı'nın iradesi gibi insanın da iradesiyle ilişkili olarak tezahür ettiğine işaret etmektedir. İnsanın hakikatle ilişkisindeki iradesi ve kudreti ile kastettiğimiz şeyi anlamlandırmak için mevcut teknolojik gelişmeler vasıtasıyla gerçekliğin çok farklı ve daha önceden öngörülemeyen biçimlerde tasarlanmasına bakmak aydınlatıcı olacaktır. Frank Griffel'in, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Aristotelesçilere nazaran Gazali'nin tecrübeye dayalı doğa bilimlerinin modern yöntemlerinin temellerini atan biri olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmesi²⁴⁵ bu öngörülemez dünyada insan iradesinin rolünü görünür kılmaktadır. Ayrıca bu teknolojik gelişmelere eş zamanlı olarak düşünce dünyasındaki âleme dair deterministik varsayımların çözülmeye başlaması, gerçeklikle ilişkinin "açık-uçlu" doğasını görünür kılmakta ve aklın kategorilerine indirgenemez olan hakikatle ilişkinin ön görülemez boyutuna işaret ederek insanın iradi boyutunu aydınlatmaktadır

Gazali hakikatle ilişkinin ön görülemez boyutunun ya da deterministik bağlamının sorgulanmasına Tanrı-âlem ilişkisinde filozofların akli zorunluluk olarak ortaya koyduğu öncülleri kadir-i mutlak Tanrı temelinde eleştirerek öncülük²⁴⁶ etmiştir. Ömer Türker'in vurguladığı üzere filozofların imkanı zorunluya irca etme çabasına karşıt olarak Gazali'nin aklın mümkün durumları sürekli artırma çabası²⁴⁷ bu öncü tavra dikkat çekmektedir. Nitekim Bolay'a göre sebep-sonuç arasındaki bağlantıyı zorunlu görmeyen Gazali, olumsuzluk (contingent) anlayışına yer açmaktadır ki bu insan özgürlüğüne de açılan kapı niteliğindedir.²⁴⁸ Bu sebeple Tanrı'nın âlem ile ilişkisinin olumsal çerçevede yorumlanması insan düşüncesi için sınırlandırıcı-negatif değil bilakis bir güç ve özgürlük alanını temin ettiğini iddia

²⁴⁵ Griffel, "The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century", s. 60.

²⁴⁶ Ömer Türker, "Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği", *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kara, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 69.

²⁴⁷ Türker, "Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği", s. 69.

²⁴⁸ Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, s. 156.

edebiliriz. Bu bağlamda Mustafa Çağrııcı, determinizmin şüphe ile karşılanmasının tesadüf ve ihtimalin yanında özgürlüğe de kapı açtığına²⁴⁹ dikkat çekmektedir. Başka deyişle bu olumsuzluk düşüncesi, belli bir şeye hakikat ve mananın atfedildiği akli varlık (el-vücûdü'l-aklî)²⁵⁰ düzeyine dair oluşturulan kategorilerin her daim soru ve sorgulamaya açıklığını göstermektedir. Fakat bu olumsuzluk, Tanrı'nın iradesi sebebiyle rastlantısal bir anlam taşımamaktadır. Başka deyişle bu olumsuzluk, evine kitap bırakan bir kimsenin döndüğünde o kitabın bir hizmetçiye ya da bir ata dönüşmesi anlamında bir keyfilik içermemektedir.²⁵¹ Zira Gazali'ye göre Tanrı'nın irade ve kudreti sebebiyle bu gibi olaylar muhal değilse de Tanrı yine iradesiyle mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair kalpte bilgi [nur] yaratmaktadır.²⁵²

Bu bilginin (nur) epistemolojik imkanı Gazali düşüncesinde mantığın çelişmezlik ilkesi²⁵³ dâhilinde ifade edilmektedir. Mantığın çelişmezlik ilkesi olumsuzluk düşüncesi bağlamında hakikat ile bağ kurma için bilince epistemolojik bir zemin sağlasa da Tanrı'nın kudret ve iradesi bu imkanın akli-içsel indirgeme sürecine dönüşmesine engel olmaktadır. Öyleyse “kalbe atılan nur” Gazali için hakikatin kesinlik ve doğruluğunu bilmenin hem imkan hem de sınırlılıklarına işaret etmektedir. Gazali'nin sunduğu bu perspektif Moosa tarafından bütün olasılıkların olasılıklı olduğunu tahayyül eden sınırsız bir ontolojik kıyı olarak tasvir edilmekte öte yandan bu sınırsız ufkun dil ve akla bağlı sınırlarla kuşatıldığı²⁵⁴ ifade edilmektedir. Bu sebeple hakikatle doğru ve kesin ilişki için bu dilsel ve akli sınırlılıkların her daim hatırlanması gerekmektedir. Kanaatimizce Gazali yorumundaki Tanrı'nın kudret ve iradesi bağlamındaki olumsal süreç, zâti varlığın “ne”liğine dair dilsel ve akli sınırlara dair “mutlak mesafe”nin dışsal gerçekliğini hatırlatma işlevi görmektedir. Bu hatırlatma, çifte deformasyon sürecinin daima akılda tutulması, hakikatin “ne”liğinin

²⁴⁹ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 92.

²⁵⁰ Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 30; Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, s. 32.

²⁵¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 243; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 170.

²⁵² Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 245; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 170.

²⁵³ “Allah'ın cansız canlıya ve taşı altına çevirmeye kadir olduğu gibi cinsleri değiştirmesi, mesela cevheri araza, ilmi kudrete, siyahı beyaza, sesi kokuya dönüştürmeye de kadir olması gerekir. Oysa bu anlayış, sayılamayacak kadar çok imkansızlığı beraberinde getirir. Bu iddiaya [Gazâlî'nin] cevap: İmkânsız (muhâl) güç dâhilinde olan bir şey değildir. İmkânsız ya bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak veya genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek ya da biri reddedip ikinin varlığını kabul etmektir. Bu türden olmayan şey imkansız sayılmaz. İmkânsız olmayan da güç dâhilinde var demektir”. Bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 249; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 175; Macit, “İmkân Metafiziği Üzerine Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi”, ss. 135-136.

²⁵⁴ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 187; Musa, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*, s. 258.

ele geçirilemez oluşuna dikkat çekmektedir. Zira akıl ancak bu mutlak mesafeyi hatırladığı sürece hakikatin kesinlik ve doğruluğuna yaklaşabilmektedir.

Bu tartışmada Nur tasavvuru, bu mesafenin sürekli hatırlatılması ve bu sayede de hakikate dair teşbihi/antroposentrik yapının deşifre edilmesine referansta bulunarak hakikatle otantik bir yüzleşme imkanı sunmaktadır. Gazali düşüncesindeki hakikate dair bu sınırsız ontolojik kıyı, inanan ya da inanmayan tüm insanları kuşatan özdeş bir zemini ifade etmektedir. Tanrı, mutlak Ben olarak farklılıklara dair mevcut sınırları hatırlattığı gibi bu sınırları kuşatan özdeş bir zemini de aydınlatmaktadır. Mutlak Ben olarak tezahür eden bu özdeş zemin, Tanrı'nın irade ve kudreti sebebiyle akla mutlak Öteki olarak kalan mesafeyi anlamlandırmaktadır. Bu mesafe ilk olarak aklın öznel sınırlılıklarına ışık tuttuğundan ötekiliği anlamlı hale getirmektedir. Moosa'ya göre filozofların neredeyse otonom olarak yorumladığı akıl, ötekilik vasıtasıyla bütün olasılıkları inceleyen ve kendi öznel sınırlılıklarını sorgulayan bir kendine dönüşlülük olarak Gazali tarafından yeniden yapılandırılmaktadır.²⁵⁵ Hakikate dair farklı yorumların anlamlandırıldığı bu ötekilik, ahlaki tevazu oluşturan ve kibri törpüleyen insan sınırlılığının bilincinde²⁵⁶ olmayı ifade etmektedir. Kanaatimizce bu sınırlılık bilinci, Gazali düşüncesinde hakikate dair farklı “anlatı”ların birbirleriyle nihilist olmayan derinlikli yüzleşmesi için “açık alan” imkanı sunmaktadır. Gazali düşüncesinde hakikatin her türlü olumsuzluğa açıklığı ve aklın metafizik bir zemin teşkil edememesi karşısında insanın epistemolojik nihilizme savrulması Tanrı merkezli söylem etrafında aşılma istenmektedir. Tanrı merkezli bu söylem insanları nihilizmden koruyan ve hakikatin doğruluk ve kesinliğini sorgulamayı mümkün kılan “açık alan”ı temellendirmektedir. Böylece Leor Halevi'nin belirttiği üzere Gazali, bir nevi Wittgenstein benzeri dil oyunu oynayarak Aristotelesçi söylemi yapı sökülümüne uğratmaktadır.²⁵⁷

Böyle bir perspektifte İbn Sina'nın ifadesiyle diğer ilimlerin ilkelerini temellendiren “en doğru ve en sağlam bilgi” olarak tanımlanan İlk felsefe²⁵⁸ şeklinde metafizik mümkün görünmemektedir. Şayet tikel ilimlerin ilkelerine kesinlik kazandırmak veya bütün ilimlerde ortak meselelerin mahiyetini belirlemek olarak

²⁵⁵ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 189; Musa, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*, s. 261.

²⁵⁶ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 187; Musa, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*, s. 259.

²⁵⁷ Leor Halevi, “The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazālī”, *Journal of the History of Ideas*, 63/1, 2002, <http://ghazali.org/articles/halevi.pdf>, (14.02.2021), s. 19.

²⁵⁸ İbn Sina, *Metafizik*, s. 3.

metafizik²⁵⁹ mümkün değilse bu perspektifte pratik aklın imkanı nasıl temellendirilmektedir? Ahlaki anlamda herkes için geçerli olabilecek ortak-bağlayıcı ahlaki bilincin imkanı nasıl tartışılmaktadır?

2.1.2. Mutlak Ben Olarak Tanrı'nın Dilsel-Ahlaki Tezahürü

Gazali düşüncesinde Tanrı'nın iradesi ve kudreti sebebiyle hakikatin doğruluğu ve kesinliğine dair soruşturma, zihinsel tümel kategorilere yani epistemolojik olarak soyut akli düşünceye indirgenmeye direnç göstermektedir. Öyleyse Gazali'nin hakikatin anlamının soruşturulduğu “ilk felsefe”ye²⁶⁰ yönelik eleştirisi bu soruşturmanın soyut zihni alandan hareketle temellendirilmesidir. Gazali'nin itiraz ettiği Aristoteles düşüncesinde ise hakikat soruşturması, “her şeyde ortak olan şey olarak varlık”²⁶¹ bağlamında akli ilkeler ve nedenler²⁶² aracılığıyla zihni soyutlama yöntemiyle soruşturulmaktadır. Aristoteles gibi İbn Sina da metafiziğin temeline “varlık” kavramını koymaktadır.²⁶³ İbn Sina'ya göre kendisi açıklanamayan fakat her açıklamanın ilk ilkesi olan “varlık” düşüncesi insanda aracısız olarak bulunmaktadır.²⁶⁴ Zira İbn Sina “uçan adam” metaforuyla bütün duyulardan soyutlansa bile kendi varlığının farkında olmayı²⁶⁵ mümkün kılan zihni alana hakikat tecrübesinin soruşturulacağı en güvenilir yer olarak işaret etmektedir. Bu yorumda zihnin soyutlayıcı karakteri varlık-mahiyet ayrımıyla²⁶⁶ belirginleştirilmekte ve nedensellik teorisiyle akıl, hakikat soruşturmasında metafiziğin kurucu zemini olarak temellendirilmektedir. Gazali'nin eleştirileri hakikatin kesinlik ve doğruluğunu soruştururken nedensellik teorisiyle aklın metafizik zemin²⁶⁷ haline getirilmesine

²⁵⁹ İbn Sina, *Metafizik*, s. 16.

²⁶⁰ “Esasen Aristoteles bu ilme *prote-philosophia* yani *İlk Felsefe* demektedir ki İslam düşünce geleneğinde bu isme karşılık gelmek üzere el-Felsefetü'l-ülâ şeklindeki isimlendirmenin yapılmış olduğunu da biliyoruz. Oysa bu ilmin isimlendirilmesinin filozofumuz İbn Sinâ'da metafizik lafzının Arapça karşılığı olan *mâ-ba'de't-tabîa* şeklinde yer aldığı ve İslam düşünce geleneğinde bu şekilde isimlendirmenin de yapıldığını gördüğümüz zaman esasen her türden tesmiyenin bir tür anlam şemasını haiz olduğunu anlıyoruz. Buna göre İbn Sinâ'nın isimlendirme üzerindeki vurgusu tabiatan/fizikten sonra olmanın neliği üzerinedir. Yani *mâ-ba'de't-tabîa*'daki sonralık, ne türden bir sonralıktır? Sorusu üzerinedir.” Bkz. Muhittin Macit, *İbn Sinâ'da Metafizik ve Meşşâi Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 19.

²⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 231.

²⁶² Aristoteles, *Metafizik*, s. 327.

²⁶³ H. Ömer Özden, *İbn Sinâ-Descartes Metafiziği*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s. 37.

²⁶⁴ İbn Sina, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s. 200.

²⁶⁵ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler El-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, ss. 107-108; Özden, *İbn Sinâ-Descartes Metafiziği*, s. 40.

²⁶⁶ Hacı Kaya, “İbn Sinâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 3/2, December 2013, s. 63.

²⁶⁷ Bayrakdar, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 116.

yöneliktir. Bu nedenle hakikat tecrübesinin pratik boyutu teorik ilimlere dayalı olarak insanlar arasında farklılığın yok sayıldığı soyut akıldan hareketle temellendirilmez.²⁶⁸ Öyleyse Gazali düşüncesinde mutlak Ben olarak Tanrı bağlamında somut varoluşsal dünyadaki çeşitlilik ve farklılıkları idrak etmek aklın soyutlayıcı kategori ve ilkeleri ile mümkün değilse, pratik aklın imkanı nasıl yorumlanmaktadır? Bu bağlamda mutlak Ben olarak Tanrı'nın mistik vizyona dayalı kavranışının sınırlılıkları nasıl sorgulanmaktadır? Bu yorumda pratik akla dair üst bilinç oluşturma imkanı nasıl anlamlandırılmaktadır? Başka ifadeyle Gazali düşüncesinde mistik vizyona bağlı olarak ortaya çıkan pratik akla dair üst bilinç soyut zihni alanda temellendirilemiyorsa nasıl temellendirilmektedir?

Gazali düşüncesinde hakikat tecrübesine dair pratik aklın doğruluk ve kesinliği mutlak Ben olarak Tanrı'nın dilsel-ahlaki tezahürü bağlamında olanaklı görülmektedir. Mutlak Ben olarak Tanrı'nın dilsel-ahlaki tezahürü hakkında ortak ve bağlayıcı konuşma imkanı ise kutsal metin Kur'ân bağlamında olanaklı görülmektedir. Bu bağlamda Nur metafiziğinde insanın mistik vizyonla dolaysız olarak yüzleştiği ve tecrübe ettiği her şeyi önceleyen mutlak Ben olarak Tanrı, hakikati anlamada üst bilinç oluşturmaya imkan tanımaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın mutlak Ben olarak kavranışının sınırlılıklarına dair üst bilincin imkanı kutsal metne dayalı olarak yorumlanmaktadır. Nitekim Gazali, hakikati teşbih düzeyinde tecrübe edenlerdeki kusuru, takdis ve tenzih yetersizliğine yani aşkın bilincin yoksunluğuna bağlamaktadır.²⁶⁹ Öyleyse hakikat tecrübesi için pratik akla dair üst bilinç geliştirme Gazali düşüncesinde önem arz etmektedir. Zira hakikatin doğruluk ve kesinliğinin ontolojik zeminde temellendirilmesi esnasında duyu organları ve zihni süreçlerin sınırlılıklarına maruz kalan zâti varlığın “ne”liğine dair soyutlama etkinliği ile ortaya çıkan çifte deformasyon süreci üst bilincin gerekliliğine işaret etmektedir. Daha açık olarak ifade edersek duyu organlarının yanıltıcılığı ya da kapasitelerinin sınırlılığına maruz kalarak ve zihni süreçlerdeki soyutlama etkinliğinde vehim gibi kusurlarla malul olarak ortaya çıkan çifte deformasyon süreci hakikatin anlamı hususunda öznel sınırlılıkları görünür kılmaktadır. Bu sebeple hakikat tecrübesinin rasyonelleştirilmesi esnasında ortaya çıkan çifte deformasyon sürecinin hatırda tutulması farklı pratiklerin

²⁶⁸ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 321; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 221.

²⁶⁹ Gazâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, *Mecmû' Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire-Mısır ty., ss. 346-347; Gazzâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 85.

birbirleriyle yüzleşmesinde önem arz etmektedir. Gazali düşüncesinde Nur metafiziği bağlamında yorumlanan bu yüzleşme her türlü rasyonalize etme girişimine direnç gösterdiği için pratik akla dair üst bilinç soyut (teorik) akıldan hareketle değil, kutsal metinden hareketle anlamlandırılmaktadır. Nitekim Gazali'ye göre akli yalnızca bilgelik dolu söz uyarır ki bu Allah'ın keliması olan Kur'an'dır.²⁷⁰ Zira Kur'an genel ve soyut biçimde değil kendine özgü olduğu içinde her bireysel varoluşa sahip her bir *ben'e* seslenmektedir.²⁷¹ Bu bağlamda Kur'an, keşif ve anlam denizine dalma kapısı²⁷² olarak ifade edilmektedir. Bu sebeple Kur'an, şahadet âlemindeki şeylerin değersiz niteliklerini değerli niteliklere dönüştüren yani taşı yakuta ya da bakırı saf altına dönüştüren kimyayı temsil eden kibrit-i ahmer ile sembolize edilmektedir.²⁷³

Gazali düşüncesinde Kur'an bağlamında tartışılan hakikat tecrübesini, aşırı soyutlayıcı (tenzih) teorik tavra²⁷⁴ alternatif bir temellendirme çabası olarak değerlendirebiliriz. Nitekim Gazali bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Malumdur ki hiçbir akıl tüm beşeriyetin maslahatlarına şamil olan bir sünnet oluşturmaya güç yetiremez. Hiçbir insani akıl tüm insanlığı huzura ve saadete kavuşturacak, âlem şumül kanunlar meydana getiremez. Bunu ancak vahiyle takviye olunmuş, risâletle vazifelenirilmiş, âlemin nizamını korumakla görevlendirilmiş ruhanilerden yardım almış bir akıl gerçekleştirebilir ki bu da nebilerde bulunur.²⁷⁵

Nebevi nur bağlamında temellendirilen kutsal metin soyut-zihni alandan hareketle temellendirilemeyen somut varoluşsal insani ilişkiler dünyası için ortak-bağlayıcı bir bağlamın oluşturulmasına referansta bulunmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin hakikatini idrak etmede göz için güneşin nuru ne ise akıl için Kur'an'ın nuru aynı manayı ifade etmektedir.²⁷⁶ Öte yandan kutsal metin üst bilinç oluşturucu niteliği sebebiyle somut varoluşsal alana da indirgenemez. Nitekim Kur'an'ı harflerden ve seslerden (sedef ve kabuk ilmi) ibaret zannetme de Gazali'ye göre cehalettir.²⁷⁷ Bu

²⁷⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 129; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 40.

²⁷¹ Bruns, "Gazâlî'nin Tasavvufi Hermenötiği", s. 425.

²⁷² Gazâlî, *Cevâhîru'l-Kur'an*, s. 60; Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, s. 73.

²⁷³ Gazâlî, *Cevâhîru'l-Kur'an*, s. 57; Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, s. 69; Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'in fi Usûliddîn*, s. 71; Gazâlî, *Dinde Kurk Prensip*, s. 93.

²⁷⁴ Özervarlı, "Gazzâlî", s. 508.

²⁷⁵ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rîfeti'n-Nefs, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde*, Beyrût 1975, s. 133; Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş "Meâricü'l-Kuds"*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 115.

²⁷⁶ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 129; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 40.

²⁷⁷ Gazzâlî, *Cevâhîru'l-Kur'an*, s. 36; Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, ss. 42-43; Bu bağlamda "Kur'an" ve "Mushaf" olarak yapılan ayırım da dikkat çekmektedir: "Mushaf kendisini oluşturan maddi unsurların toplamına, Kur'an ise bu unsurlara asla indirgenmeyecek olan bir anlam alanına verilen addır. İlki, sınırları belirli ve bu nedenle diğer olgulardan ayrılabilir bir şey iken ikincisi, kendisini anlayanlara anlam alanını ifşa eden dinamik bir süreçtir. İlki, anlamlandırılmak için kendisine,

yüzden Gazali düşüncesinde kutsal metin bağlamında ahlaki bilincin somut varoluşsal bağlamının anlamı ve bu anlamdan hareketle ahlaki bilincin (pratik akıl) imkanının nasıl tartışıldığı önem arz etmektedir. Kutsal metnin anlamına dair bu tartışma Gazali düşüncesinde farklı pratikler arasındaki ortak-bağlayıcı ahlaki bilincin nasıl anlamlandırıldığı sorusunu akla getirmektedir.

Düşünürümüze göre Kur'ân'ı anlamak, insanın tecrübe ettiği dünyaya ilişkin hakikati anlamaktır. Gazali düşüncesinde insanın tecrübe ettiği hakikate dair üst bilincin imkanı Kur'ân metninden hareketle ontolojik, epistemolojik ve dilsel-tarihsel boyutlarıyla tartışılmaktadır. Gazali'ye göre metnin farklı boyutları en temelde ontolojik zemine dayandırılmaktadır. Yani kutsal metni anlama kabiliyeti varlık tecrübesini dört boyutta tasavvur edebilmek ile ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda varlıkla ilişkili olarak kutsal metin, dış dünyada (a'yân), zihinde, dilde ve yazıda varlık olarak farklı boyutlara sahiptir. Varlık en temelde zâti varlık (el-vücûdü'z-zâtî) olarak dış dünyada kendine has bir gerçekliğe sahiptir. Hayalde ve zihinde varlıktan kastedilen ise dış dünyadaki varlığın sureti ve hakikatine dair bilgidir. Bu bilginin lafız yani kelime ile ifade edilmesi dilde varlıktır. Bu kelimenin birtakım şekillerle beyaz kâğıt üzerindeki varlığı ise yazıda varlık düzeyidir.²⁷⁸ Dış dünyadaki varlık, hakikat iken; zihni alanda varlık, bilgi boyutunda (epistemolojik) varlığı ifade etmektedir. Bilgi ise hakikatin kendisi değil, taklidi olan (muhakiye/simülasyon) suretidir. Mesela ocaktaki ateş hakiki varlık iken bu ateşin sureti zihni varlıktır ve onun hakikatine dair bilgiye referansta bulunmaktadır. Dildeki varlık ise zihindeki gösteren bir işaretir ve dilden dile farklılık göstermektedir. Yazıdaki varlık ise dildekine delalet eden şekillerden ibarettir.²⁷⁹

Gazali'ye göre Kur'ân ismi verilen şeyin varlığı da zikredilen dört boyut ile tasavvur edilmektedir. Birincisi Tanrı'nın zatıyla kaim olan varlığıdır ki bu ateşin ocakta varlığı gibidir. İkincisi Kur'ân'ın zihnimizdeki bilgiye konu olan varlığıdır. Son olarak da dilimizdeki ses/konuşma olarak varlığı ile sayfalar üzerindeki varlığıdır.²⁸⁰ Zihni alandaki hakikat kavrayışını paylaşılabılır kılan konuşma ve onu kayıt altına alıp koruyan yazı vasıtasıyla hakikat tecrübesi paylaşılabılır bir zemine kavuşmaktadır.

deyim yerindeyse kavramlar iliştilen yani "kendî başına sessiz" bir şey iken ikincisi, her anlama olayında bizzat dile gelmekte olmaktadır. Bkz. Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 72.

²⁷⁸ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 349; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 89.

²⁷⁹ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 349; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 89; İbn Sina, *en-Necât*, s. 29.

²⁸⁰ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 349; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 90.

Gazali'nin işaret ettiği üzere ses olarak dilimizdeki ve beyaz kâğıdın üzerindeki işaretler olarak yazıdaki varlık olarak Kur'ân, kendisini anlayan insanların zihinlerinde, dillerinde, eylemlerindeki dilsel düzeye işaret etmektedir.²⁸¹ Kur'ân'ın dilsel manasını idrak, söz olarak dildeki ve yazı olarak kâğıt üzerindeki varlığı²⁸² yoluyla elde edilmektedir. Ses aracılığıyla ortaya çıkan söz, hitap edilen bir dinleyiciyi gerektirmektedir.²⁸³ Yazı ise ifade edilen, sözcükleşen zihni kavrayışı kayıt altına alıp korumaktadır.²⁸⁴ Zihni düzeyde ortaya çıkan anlamın/kavrayışın ifade edilmesi ve paylaşılmasını mümkün kılan söz ve yazı insan iradesi ve uzlaşımının ürünü olarak zamana ve konuşanlara göre farklılık arz etmektedir.²⁸⁵

Bu tasvirler dikkate alındığında Kur'ân metni, Tanrı'nın zatıyla kaim olan varlıktan hareket eden ontolojik, zihnimizdeki bilgiye dayanan epistemolojik, ses ve yazı olarak taklide dayalı olarak öğrenilen dilsel-tarihsel olmak üzere farklı boyutlara sahip görünmektedir. Gazali, kutsal metnin bu boyutları ile hakikat arasındaki ilişkiyi “muamele ve mükâşefe ilimleri”²⁸⁶ başlıklarıyla incelemektedir. Peygamberlerin halkın idrakini aşması sebebiyle yalnızca muamele ilminden bahsettiklerini, mükâşefe

²⁸¹ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 31.

²⁸² Bu tasnif Kur'ân'ın mahluk olup-olması açısından şu şekilde tartışılmaktadır: “Gazâlî, Kur'ân'ın ilahi alanı ilgilendiren boyutunu mahluk olarak görmemekte, onun yalnızca insani düzleme ait olan yazılması, ezberlenmesi ve okunması gibi insan fiilleriyle ilgili boyutunu mahluk saymaktadır. Bu yaklaşımıyla o, İslam geleneğinde Kur'ân'ın okunan ses ve harflerini ve hatta Mushaflarda yazılı varlığını dahi mahluk ve muhdes kabul etmeyen Haşevîyye, Müşebbihe ve Hanbelîlerle onun Allah kelamı ve vahyi olmakla beraber mahluk olduğunu savunan Mutezile arasında orta bir yol tutmuş olmaktadır. Bu yönüyle öteden beri İslam ilimleri arasında ciddi bir ihtilaf konusu olan kelimayı ilahinin mahluk olup olmadığı tartışmasında kendine özgü, özel ve özgün bir varlık tasnifi ve zihin açıcı örneklerle Kur'ân'ın ilahi alanı ilgilendiren boyutunun mahluk olmadığını savunmaktadır”. Bkz. Mesut Okumuş, “Gazâlî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47/3, Temmuz-Eylül 2011, s. 31; Hasan Aydın, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012, s. 222.

²⁸³ Gazzâlî, *Meârifü'l-Aklyyye*, thk. Abdülkerîm el-Osmân, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1383/1963, s. 63; Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine El-Me'ârifü'l Aklyyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 72.

²⁸⁴ Gazzâlî, *Me'ârifü'l-Aklyyye*, s. 78; Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 81.

²⁸⁵ Mehmet Aydın, “Gazâlî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, *DEÜİFD*, S. XXXII, 2010, s. 199.

²⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 56; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 44; Smith, *Al-Ghazâlî the Mystic*, s. 120; Muhammad Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, Adam Publishes, Delhi 1996, s. 102; Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 111; İlhan Kutluer, “Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni”, *İslami Araştırmalar Gazzâlî Özel Sayısı*, 3/3-4, 2000, s. 262; Muhammed Abid el-Cabirî, “Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, *AÜİFD*, XLIV/1, 2003, s. 408; Zeynep Gemuhluoğlu, “Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme”, ed. İlyas Çelebi, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 604; Abdülhüseyn Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Gök, Ağaç Yayınları, İstanbul 2007, s. 184; Gazzâlî'nin çeşitli eserlerinde yaptığı farklı ilim tasnifleri üzerine yapılan çalışma için bkz. Alexander Treiger, “Al-Ghazâlî's Classifications of the Sciences and Description of the Highest Theoretical Science”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/30, 2011/1, ss. 1-32.

ilmine ise temsili olarak işaret ettiklerini ifade etmektedir.²⁸⁷ Öyleyse Gazali, hakikate dair kesinlik sorununu ilham ve tecrübenin birlikteliğinin ürünü olan muamele ve mükâşefe gibi dini ilimleri kaynaştırmak suretiyle sorgulamaktadır.²⁸⁸ Öte yandan Gazali'nin bu sınıflandırmasında mükâşefe ilmine giden yolun muamele ilminden geçtiğine²⁸⁹ ve peygamberlerin esas olarak bu ilimden hareket ettiğine dair vurgusu dikkat çekici görünmektedir. Zira muamele ilminin temel alınması ahlaki ilişkinin temel zemini olarak insanlar arası ilişki bağlamını ön plana çıkarmaktadır. Gazali kutsal metnin bu farklı boyutlarıyla ilişkili olarak ahlaki bilincin nasıl oluştuğunu kalbe atılan nura, delile ve taklide dayalı üç farklı şekilde²⁹⁰ yorumlamaktadır.

Kutsal metnin söz ve yazı vasıtasıyla paylaşılabilir dilsel boyutu insanlar arası ilişkinin somut varoluşsal bağlamına referansta bulunan taklidi düzeye işaret etmektedir. Gazali düşüncesindeki bu somut varoluşsal alan, zahiri boyut olarak nitelendirilmektedir. Kutsal metnin zahiri olarak paylaşılabilir boyutu toplumsal hafızayı ifade eden “sağduyu (common sense)”²⁹¹ ile yakından ilişkilidir. Bireysel bilincin toplumsal hafızanın içinde doğmasını “fırlatılmışlık” (Geworfenheit) olarak niteleyen Heidegger bağlamında düşündüğümüzde sağduyu, insanın (Dasein) bir “dünyaya” mahkum olup diğer insanlarla birlikte var olmasına²⁹² olanak tanıyan somut paylaşılabilir dilsel ortama atıf yapmaktadır. Bu perspektifte kutsal metnin sözel formu toplumsal hafızanın/sağduyunun yaşayan otoriteyle birincil yani doğrudan iletişimini ifade ederken, yazılı formu hafızanın mekanik bir yeniden üretimini²⁹³ ifade etmektedir. Bu yorum itibarıyla metnin zahiri anlamı hem varlığı tecrübe tarzlarına hem de bu tecrübe üzerinde oluşmuş olan konsensüse işaret etmektedir. Bu nedenle zahiri anlam, hakikatin kesinlik ve doğruluğuna dair bilincin anlatısını resmetmekte

²⁸⁷ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, ss. 13-14; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 7.

²⁸⁸ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, ss. 187-188.

²⁸⁹ Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, s. 136.

²⁹⁰ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, ss. 274-275; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 177.

²⁹¹ “Sağduyu, müşterektir; paylaşılır ve genelleştirilir. Sağduyu, kıyaslamalardan ya da benzerliklerden kalkarak argüman kurar ama sıklıkla mantıkî formüleştirmelerden kaçınır, sözlüdür ama nadiren gelişkindir ve hiçbir zaman evrensel olarak geçerli bir bilgi olma iddiasında değildir ve böyle bir iddiada bulunmaz. Teknik dile ya da formel söyleme başvurmaz. Söyleme ile kastetme [meaning = bir anlamı ifade etme] arasındaki gidiş gelişleri sıklıkla amorfür [şekillenmemiştir]. Olsa olsa, teorik iddiası olmayan bir ev/el yapımı sanat eseri gibi tecrübe edilir. Ama yine de tıpkı bilimler gibi, sağduyu da, ne kadar yetersiz olursa olsun, sınanmış sonuçların ortaklaşa olarak sahip olduğu dikkate değer işbirliği çabalarının bir meyvesidir”. Bkz. Edward L. Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul 2008, s. 20.

²⁹² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 407.

²⁹³ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, ss. 98-99; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, ss. 140-141.

ve ortak iletişimsel mekanın kodlarını oluşturmaktadır. Bu kodlar hakikate dair bilincin yarattığı çifte deformasyon sürecine maruz kalmış varoluşsal zamansal boyutu tasvir etmektedir. Bu anlamda da farklı pratik tecrübelerin birbirleriyle etkileşim içinde oldukları pratik ahlaki (moral) ortamı tasvir etmektedir. Dolayısıyla metnin zahiri dili insana neyin ahlaki olduğu sorusunu sürekli şekilde hatırlatmaktadır. Öyleyse dilsel boyut, ahlaki hakikati anlamlandırmaya çabalayan bireysel bilincin hafızasını şekillendirmektedir. Bu durum ahlaki olanı anlamlandırabilmesi için toplumsal hafızanın şimdi-mevcut zamanı şekillendirmedeki etkisini²⁹⁴ göstermektedir.

Bu yönüyle zahiri anlam bireysel tecrübenin kendine özgünlüğünden ziyade sosyal bir anlam ihtiva etmektedir.²⁹⁵ Nitekim Gazali'nin vurguladığı üzere kutsal metnin zahiri boyutu genellikle ispattan ziyade telkin ve taklit yoluyla öğrenilmektedir.²⁹⁶ Başka deyişle kutsal metnin hakikat iddiası, delil ve ispattan ziyade çoğunlukla alışkanlık yoluyla yani ana-babayı taklit edilerek öğrenilmektedir. Kendisine haber verilen sözlerle tatmin olup inanan kimsenin imanı taklittir.²⁹⁷ Bu bağlamda taklit, bireysel bilinci geleneğin bir parçası kılan geçmiş olayları canlandırma eylemi olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁸ Kutsal metnin dilsel boyutunu taklit ederek öğrenen insanları avam olarak niteleyen Gazali onların inançlarını hiçbir kuvvet tarafından sarsılmayan yüksek bir dağa benzetmektedir.²⁹⁹ Bu noktada Gazali düşüncesinde kutsal metnin dilsel boyutu bağlamında ahlaki bilincin imkanının nasıl yorumlandığı hususuna dikkat çekmek gerekmektedir.

Metnin zahiri boyutu olarak tasavvur edilen dilsel boyut, ahlaki bilinç için somut, tecrübe edilmiş ve insanlar arası paylaşılabilir tarihsel bir zemine referansta bulunmaktadır. Bu bağlamda metnin zahiri anlamı, üzerinde düşünmeyi önceleyen bir deneyimleme/tecrübe sürecinin varlığına işaret etmektedir. Yani metnin zahiri boyutu, pratik tecrübeyle “düşünme-önce”si (pre-reflective) olarak da ifade edebileceğimiz taklit yoluyla kurulan bağı tasvir etmektedir. Bu bağlamda düşünme-öncesi durum tecrübenin anlamını en baştan belirleyen ve şekillendiren tatbikat ortamına (bağlayıcılık ve zorunluluk) işaret etmektedir. Fenomenolojik bağlamda bakıldığında

²⁹⁴ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 231; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 316.

²⁹⁵ Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, s. 431.

²⁹⁶ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 342; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 237.

²⁹⁷ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 292.

²⁹⁸ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 80; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 116.

²⁹⁹ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 343; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 238.

düşünme-öncesi tecrübe, sağduyuya dayalı düşünce ile gelişmiş rasyonel düşünceden önce geleni³⁰⁰ ifade etmektedir. Öyleyse dilsel-tarihsel boyut, hakikatle yüzleşmede bireysel bilincin belirlenmişlik durumuna işaret etmektedir. Bu belirlenmişlik durumu Eagleton'un ifadesiyle bilincin metinle bir boşlukta karşılaşmadığını bilakis belirli dilsel pratiklerle karmaşık ilişkiler içinde karşılaştığını bu sebeple de metne keyfi anlam yüklenemeyeceğini³⁰¹ dile getirmektedir. Burada gündelik dilin yani somut varoluşsal bağlamın insanlar arası ilişkileri anlamlandırmadaki önceliğine dikkat çekilmektedir. Bu perspektifte taklit, ahlaki bilinç için bir model/örnek sunarak insanların birbirleriyle anlamlı ilişkisini sağlayan bağlayıcı bir "ön anlama" düzeyini teşkil etmektedir.

Gazali düşüncesinde kanaatimizce taklide dayalı olarak başlayan ön anlamayı metnin zahiri yönü ile ilişkili olarak yeniden düşünebiliriz. Zahiri yönü itibariyle metin merkezli idrak gündelik dili dikkate alan her şeyin ortasından düşünmeye başlamak demektir. İstenen her bilginin ancak kendisini önceleyen bir bilgi ile elde edileceği öncülünü dikkate aldığımızda³⁰² metni merkeze alan düşünme için bu ön bilgi insanın somut varoluşsal tecrübesinden hareket etmektedir. Bu sebeple Gazali, Kur'ân metninde hakikate dair sunulan delillerin, düşünme ve akıl yürütmeye göre daha ikna edici olduğunu ileri sürmektedir.³⁰³ Çünkü mantıksal dildeki bilinenden bilinmeyene geçiş pratik tecrübi alandan soyutlanmayı gerektiren soyut akli/teorik bir dil ile mümkün görülmektedir. Fakat metnin zahiri boyutu, dilsel-tarihsel olanı göz ardı etmeyen ve insanları birbirine bağlayan varoluşsal somut zeminin ortak-bağlayıcı niteliğini dikkate alarak ahlaki bilincin imkanını sorgulamaktadır. Bu ön anlama zemini ahlaki bilincin salt kuramsal düşüncelerden değil alışkanlık ve sağduyu bağlamından hareket ettiğini göstermektedir. Zira Aristoteles'e göre diğer tüm canlılardan farklı olarak doğuştan taklit yeteneğine sahip insan, ilk bilgilerini taklit yoluyla öğrenmektedir.³⁰⁴

Taklit yoluyla öğrenme ise poetikanın temel zeminidir.³⁰⁵ Aristoteles'e göre ortalamadan daha iyi karakterleri taklit eden tragedya ile ortalamadan daha kötü

³⁰⁰ Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, s. 20.

³⁰¹ Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, s. 100.

³⁰² Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 35; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 42.

³⁰³ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", ss. 333-334; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", ss. 58-60.

³⁰⁴ Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 39.

³⁰⁵ Aristoteles, *Poetika*, s. 39.

karakterleri taklit eden komedyaya³⁰⁶ dilsel-tarihsel gerçekliğe dair ahlaki arınma (katharsis) etkisi ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda ahlaki bilinç poetik düşüncede zihni soyutlayıcı zemin bağlamında değil, taklide dayalı olarak çoğullaşan somut varoluşsal zeminden hareketle anlamlandırılmaktadır. Öyleyse poetika somut varoluşsal zeminin kuşatıcı ve yönlendirici taklidi bağlamından hareket etmekte fakat arınma (katharsis) etkisiyle dilsel-tarihsel olana dair belli bir mesafe yaratarak ahlaki bilincin geliştirilmesine katkı sağlamaktadır. Moosa'nın belirttiği üzere ahlaki bilincin gelişmesinde taklidi boyutun etkisini ön plana çıkararak Gazali düşüncesi de poetik bir karakter taşımaktadır.³⁰⁷ Bu poetik bağlam ahlaki bilincin kendi dilsel-tarihsel taklidi bağlamına mesafe alabilmesini ifade etmektedir.

Gazali'yi poetika kullanmakla suçlayan İbn Rüşd, ahlaki bilinci burhan temeline oturtan Meşşai gelenekle³⁰⁸ Gazali arasındaki temel ayrışma noktasına da dikkat çekmiş olmaktadır. Zira Gazali düşüncesinde taklit düzeyindeki ahlaki bilinç, akli teemmülle ulaşılan objektif bilgiden değil doğruluğunu somut tecrübi zeminden alan bilgiden (meşhûrât) hareket etmektedir. Meşhûrât toplumun tamamı ya da çoğunluğu veya faziletli gruplar tarafından kabul görmüş ve övülmüş görüşlerdir.³⁰⁹ Güzel gösterilmeleri ve doğru kabul edilmeleri sebebiyle sürekli tekrarlanarak çocukluktan itibaren nefiste kök salmış eylemlerdir.³¹⁰ Bu sebeple Gazali, ahlaki bilincin imkanını zorunlu ve genel-geçer doğruları ifade etmeyi mümkün kılan ve özleri araştıran burhani (apodeiktik) yöntemden hareketle temellendirmeyi zorunlu görmez. Pratik akıl zaten dilsel-tarihsel anlamda hakikate dair belirli bir kesinlik ve doğruluk iddiasına sahiptir. Buradaki esas mesele bu dilsel-tarihsel olanın doğruluğuna dair üst bilincin nasıl geliştirilebileceğiyle ilgilidir. Bu bağlamda ahlaki hakikatin doğruluğu ve kesinliğini soyut akli alanda sorgulamak demek tecrübeyi ön bilgiden soyutlamak demektir. Gazali'ye göre hakikate dair kesinlik ve doğruluk metafizik öncüller ve formel delillerle ispatlanmaya çalışıldığında avamın kalbini bulandırmaktadır.³¹¹ Bir nevi pratik tecrübenin dolaysızlığı yani “düşünme önce”si niteliği göz ardı edildiğinde “fitne ateşi” olarak nitelendirilen kaotik bir durum ortaya çıkmaktadır. Başka deyişle

³⁰⁶ Aristoteles, *Poetika*, s. 38.

³⁰⁷ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 38; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, ss. 59-60.

³⁰⁸ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 266; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 362.

³⁰⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 71; Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 114.

³¹⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ* ss. 71-72; Gazâlî, *Mustasfâ*, 114; el-Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 107; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 91.

³¹¹ Gazâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, s. 334; Gazzâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, s. 58.

soyut akli ispata dayalı hakikat tartışmalarının insanlar arası ilişkilerde bağlayıcı ve zorlayıcı etki oluşturamaması nedeniyle toplumsal olarak ortaya çıkan kaos Gazali düşüncesinde “fitne ateşi” olarak nitelendirilmektedir. Bu tasvirde akli ispat yönteminin insanlar arası ilişkilerde mihenk taşı olacak herhangi nesnel ve ideal “doğruluk” ölçütü üretebilmesine dair şüphenin varlığı dikkat çekmektedir. Böylece düşünürümüz metafizik konuları bir yöntem olarak tartışmanın “fitne ateşi”ni söndürmede yetersizliğini ön plana çıkarmaktadır.³¹² Kafa karışıklığına sebebiyet veren fitne ortamı Gazali’nin düşüncesinde vurgulanan iyi huylar ve vasıflarla insanın donatılmasını gaye edinen ahlaki amaca ters düşmektedir. Bu sebeple Gazali Kur’ân metninin teklif ettiği hakikati tartma dolayısıyla ahlaki bilinç geliştirme hususunda dostane ilişkiler kurmanın, Allah’ın kalamını dinlemenin ve salih kimseleri görmenin tartışma ve delile kıyasla daha uygun sonuçlar üreteceğine dikkat çekmektedir.³¹³ Öyleyse bu yorumda dilsel-tarihsel bağlamdan tamamen soyutlanmayan kutsal metnin söylemi ahlaki bir bilinç geliştirilmesi hususunda daha kuşatıcı ve etkili bir kaynak olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda analiz ettiğimiz çerçeve nedeniyle düşünürümüz soyut akli tartışmalardan hareket eden felsefe ve kelim ilmi³¹⁴ dâhilinde ahlaki bilinci temellendirmeye şüpheyle yaklaşmaktadır. Başka deyişle ahlaki bilinç kutsal metnin ikinci boyutu olan soyut akli bilgi düzeyine indirgenemez. Bu perspektifte ahlaki bilincin dilsel-tarihsel bağlamdan soyutlanarak epistemolojik bir çerçeveden hareketle temellendirilmesi eleştirilmektedir. Öyleyse pratik ortamın zorlayıcı ve bağlayıcı karakteri dikkate alınmaksızın herhangi bir ahlaki hakikat soruşturulması yapılamaz. Nitekim Gazali kelamcılarının ortaya çıkardığını öne sürdüğü didik didik araştırıp sorgulama, problem üretme, sonra da onu çözme çabasını bidat olarak değerlendirmekte ve peygamber ya da sahabeden hiç kimsenin bu yönteme başvurmadıklarını ifade etmektedir. Bilakis sahabenin miras meseleleri gibi sadece gerçekleşmesi muhtemel sorunlar üzerinde görüş serdettiklerini ve bunu bir disiplin

³¹² Gazzâlî, “İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, s. 335; Gazzâlî, “İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, s. 61.

³¹³ Gazzâlî, “İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, s. 336; Gazzâlî, “İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, s. 63.

³¹⁴ Gazzâlî “sûfiler dışında kalan ulemâ, mütekellim ve felsefecilerin avâmdan daha üst düzeyde bulunmakla birlikte onların da kendi disiplinleri içindeki öncülleri ve ilkeleri hocalarından veya kitaplardan almaları açısından ebeveyn veya hocasını taklid eden avâmdan farklı olmadıklarını söylemektedir. Hattâ o, bu perspektiften hareket ederek avâmın taklidini basit, ulemânın taklidini de yüksek olarak vasıflandırmaktadır”. Bkz. Hatice K. Arpaguş, “Gazzâlî’nin Penceresinden Akıl ve Taklid”, ed. İlyas Çelebi, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 320.

haline getirmediklerini vurgulamaktadır. Gazali Hz. Peygamber dönemindeki bu tavrın onların akli düşünme konusunda yetkin olmayışları sebebiyle değil bilakis faydalı olmaması sebebiyle olduğunu izah ettikten sonra onların metafizik konuları bir yöntem sorunu olarak uzun uzadıya tartışmadıklarını dile getirmektedir.³¹⁵ Zira ona göre insanın kurtuluşu ve mutluluk problemini esas alan ahlaki bilincin öncüllerini herhangi bir ihtimal ve karışıklığa meydan vermeksizin aşama aşama ve kelime kelime yazarak bütün yönleriyle araştırılmış bir yönteme dayandırmak kurtuluşa erenlerin sayısını her asırda ancak bir kişiyle³¹⁶ sınırlandırmak demektir. Nitekim bir yöntem olarak felsefi veya kelami tartışmalar çerçevesine indirgenen ahlaki bilinç salt sözel tartışmaların gölgesinde kalmaktadır.³¹⁷ Nitekim çok az kişinin dışında kimsenin akıl yoluyla idrak edemeyeceği şeyi, çok sayıda kişi iman (kalb) yoluyla tecrübe edebilmektedir.³¹⁸

Öte yandan Gazali farklı mezhep ve inançların çoğalmasında ya da bazı bidatlerin doğması ve şüphelerin alevlenmesi nedeniyle sağduyu/asgari uzlaşma zemininin sarsılması durumunda kelama zarurete binaen rol biçmektedir.³¹⁹ Zira kelam ilminin amacı Ehl-i sünnet akidesini sürdürmek ve onu kafa karıştırıcı görüşlerden korumaktır.³²⁰ Buradan hareketle Gazali için ‘doğru eylem nedir?’ sorusunu anlamlandırmada tıpkı Aristoteles gibi siyasi-toplumsal yapı (ethos) belirleyici bir unsur olarak kabul edilmektedir. Toplumsal sağduyu zemininin korunması Gazali düşüncesinde kelam ve fıkıh gibi toplumun zahiri inançları³²¹ etrafında insan ilişkilerini düzenleyen muamele ilimleri tarafından sağlanmaktadır. Gazali bu düzeni sağlamada fıkıhı gıdaya, kelamı ise ilaca benzetmekte ve herkesin ilaca ihtiyacı olmadığını onu sadece hasta olan için kullanmak gerektiğini vurgulamaktadır.³²² Bu sebeple fıkıh ahiret kurtuluşunu ve dünya yararlarını temin eden dini kuralları ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi tesis etme³²³ görevi verirken kelama avamın

³¹⁵ Gazâlî, “İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, s. 335; Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, s. 61.

³¹⁶ Gazâlî, “İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, s. 351; Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, s. 93.

³¹⁷ Gazâlî’ye göre bu dönemde ilim ile kelam (lafçılık) arasında fark kalmadı, âlim olmanın kriteri lafı iyi satabilmesi/pazarlaması olarak algılanmaya başlandı. Bkz. Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 293; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 200.

³¹⁸ Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 285.

³¹⁹ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 84; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 62.

³²⁰ Gazâlî, *el-Munkızu mine’ d-Dalâl*, s. 71; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 17.

³²¹ Mevlânâ Şiblî Numânî, *Gazâlî Hayatı Eserleri Fikirleri*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012, s. 259.

³²² Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 360; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. I, s. 249.

³²³ “Keza fıkıh ilminden bahsederken de Gazzâlî iki ayrı görüşün sahibi olmuş gibi görünüyor. *İhyâ’*nın bir yerinde fıkıh ilminin dünyevi bir ilim olduğunu ve fıkıhla uğraşanların da dünya âlimi sayılacaklarını söylüyor; aynı eserin diğer bir yerinde ise, fıkıh ilmini hem dünyevi hem de dini bir

inancını koruma görevi³²⁴ vermektedir. Gazali kelim ilmine dini ilimlerin taklit yoluyla kabul edilen ilkelerini ve hareket noktalarını ispatlaması nedeniyle ayrıcalıklı bir rütbe verse³²⁵ de onu hakikati ortaya çıkaran ilim değil, dilin ve kalbin zahiri ile meşgul olan ilim³²⁶ olarak tarif etmektedir. Fıkıh ise insan eylemlerine ilişkin etik yargıların normatif ilkelerine yönelik soruşturma imkanı sunmaktadır.³²⁷ Gazali düşüncesinde her iki ilim kutsal metnin zahiri dili ekseninde şekillenen toplumsal sağduyuyu koruyarak ahlaki bilincin şekillenmesini sağlamaktadır. Bu sebeple toplumsal sağduyunun korunmasında kelim hastalıkları tedavi eden tiryaka (ilaca); fıkıh bu sağduyunun herkese yayılmasını sağlayan keskin miske (misk-i ezfer) benzetilmektedir.³²⁸ Ayrıca şehir halkının yönetimini sağlayan siyaset ise insanların bir arada yaşamasına imkan veren muamele ilimlerini tamamlamaktadır.³²⁹ Zira siyaset dünyevi işler ve devlet yönetimiyle ilgili maslahata (kamu yararı) dayalı bir ilimdir.³³⁰ Öyleyse siyaset ahlaki bilincin sağduyuya dayalı zeminini tesis eden ve koruyan ilimler sınıflanmasında yer almaktadır. Nitekim siyaset arzularının çeşitliliği ve görüşlerinin farklılığı sebebiyle birbirinden ayrışan insanları dağılıp yok olmaktan koruyan ve farklılıkları sağduyu çerçevesinde birleştiren unsur olarak kabul görmektedir.³³¹

Sağduyuya dayalı zahiri anlam, belli ortak inançlar ve yasalar ile bir arada yaşayan insanlar için bağlayıcı asgari konuşma/anlaşma zeminini tesis etmektedir. Bu bağlamda metnin zahiri boyutunu teşkil eden dilsel-tarihsel niteliği insan bilincinin hakikate dair kurgularını resmetmektedir. Farklı ahlaki pratikler, hakikate dair bu kurguların çeşitliliğini yansıtmaktadır. Bu sebeple Gazali düşüncesinde metnin zahiri boyutu olmaksızın ahlaki bilinç hakkında konuşma mümkün görünmemektedir. Bu

ilim olarak göstermek istiyor. *İhyâ*'da böylece fıkıh dünyevi bir ilim olarak gösterip bütün ilimlerin en yükseği mükâfese ilmidir diyen Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da, fıkıh ilmini methetmekte ve onun ilimlerin en şerefli olduğunu söylemektedir. Başka bir tarafta da dini ilimler arasında en yüksek olan ilim Kelâm'dır demektedir". Ancak bu gibi farklı haller bu kıymetli İslam âliminin büyüklüğünü gölgeleyemez". İlgili tartışma için bkz. Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, ss. 111-112.

³²⁴ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 85; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 62.

³²⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. I, s. 7; Gazzâlî, *Mustasfâ*, ss. 38-39.

³²⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 86; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 63.

³²⁷ George F. Haurani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 136.

³²⁸ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 58; Gazzâlî, *Kur'ân'ın Cevherleri*, ss. 70-71; Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", s. 609.

³²⁹ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, ss. 135-136; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, ss. 108-109.

³³⁰ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 85; Gazzâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 32.

³³¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 192.

bağlamda ahlaki bilinç (moral consciousness) ancak mevcut pratik ortamlarla (moral situation) ilişkili olarak ele alınabilmektedir. Böylece zahiri anlam farklı ahlaki pratiklerin yüzleşmesinde ahlaki bilincin nihilist savrulmasını önleyen asgari iletişim düzeyini anlamlandırmaktadır. Bu anlamda zahiri anlam, tümelin tikel olarak tatbik edildiği ve bilinci kuşatan bir eylem modeli sunmaktadır.³³² Zira taklit olarak öğrenilen şeyin konusu eylemdir.³³³ Öyleyse zahiri anlam taklit düzeyinde öğrenilen eylemlere dair iyi veya kötü yargıları şekillendiren normatif zemini temin etmektedir. Başka bir ifadeyle zahiri dilde amaçlanmış bir insan ve dünya tasavvurunun olması sebebiyle insan için hangi tür eylemlerin ve karakter özelliklerinin ‘iyi’, ‘kötü’, ‘ödev’ olduğunun bilgisini veren normatif³³⁴ bir dil söz konusudur.

Gazali kutsal metnin dilsel-tarihsel bağlamını ön plana çıkararak ahlaki bilinci bu normatif zeminden hareketle yorumlamaktadır. Moosa’ya göre gerçek bir toplumsal etkileşim modeli sunan Gazali düşüncesinin ayrıcalıklı yeri bireysel ahlaki varoluşta normatifliğin etkisini keşfetmiş olmasıdır.³³⁵ Nitekim Kuhn’a göre normatiflik kutsal metni edebi metinden ayıran önemli bir faktördür.³³⁶ Bu bağlamda kutsal metnin zahiri anlamı insanın henüz karar vermesinden önce neyin iyi ve kötü olduğuna dair buyurucu ve bağlayıcı yasalara sahiptir. Bu yasalar aynı zamanda neyin doğru olduğu konusunda eylemde bulunulan ortamdaki bağımsız düşünümeyeceğini vurgulamaktadır.³³⁷ Fakat kutsal metnin zahiri boyutuyla ilişkili olarak bilinç, genel/tümel olarak öğrendiği şeyi somut bireysel duruma tatbik etmesi³³⁸ sırasında ortaya çıkan temel ahlaki sorun ile yüzleşmektedir. Zira bu tatbikatta bilincin ahlakilik vasfı, insanın kendi karar vermesini ve herhangi bir şeyin bu karar verme sorumluluğunu kendisinden almasına izin vermemesini³³⁹ gerektirmektedir. Öte yandan ahlaka dair ideal ve mükemmel bir düzenin temsili veya kurucu unsuru olarak ele alınan ve bu yüzden normatifleştirilen yasa, böyle bir idealleştirmeye direnç gösteren çeşitlilik ve farklılığa sahip somut pratik durumla gerilim oluşturmaktadır.³⁴⁰ Bu gerilim içinde zahiri anlam belli bir dili kullananların konsensüsü olduğu için

³³² Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, s. 431.

³³³ Aristoteles, *Poetika*, s. 51.

³³⁴ Harun Tepe, *‘Teorik Etik’ Etiğin Bilgisel Sorunları*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2016, s. 34.

³³⁵ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 273; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 372.

³³⁶ Helmut Kuhn, “Edebiyat ve Devrim -Fenomonolojik Bir Taslak-”, *Edebiyat Nedir?*, çev. Şahbender Çoraklı ve Ahmet Sarı, Babil Yayınları, İstanbul 2002, s. 47.

³³⁷ Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, s. 112.

³³⁸ Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, s. 112.

³³⁹ Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, s. 108.

³⁴⁰ Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, s. 113.

gerçek ve geçerli anlamın yalnızca kendisi olduğu iddiasıyla otoritesini tesis etmek istemektedir.

Bu konsensüs nedeniyle tarihsel ortam içerisinde “söylenen şey” olarak her zaman ve mekanda taklit edilmesi gereken zahiri anlam idealize edilmekte ve metnin henüz söylenmeyen tüm olası farklı anlamları safсата ve heva-heves olarak değerlendirilmektedir.³⁴¹ Dolayısıyla da bireysel zenginlik ve çeşitliliğe direnç göstererek hakikat tecrübesi için bütün zaman ve mekanlarda taklidi yegane meşru zemin haline getirmektedir. Bu durum metnin hakikat iddiasını tecrübe etmek isteyen insanın, metni kendi bireysel durumuyla ilişkilendirmesine³⁴² izin vermemektedir. Çünkü zahiri anlam konsensüse dayandığı için ortak çıkara dayalı pragmatik bağlamı muhafaza etmek istemektedir. Bu sebeple zahiri dile dayandırılan ahlaki bilinç taklide dayalı olarak temellendirilmesi ve normatif bir yapıya sahip olmasından dolayı özgürlük problemine yol açmaktadır. Bu durum aynı geleneği paylaşan ahlaki pratikler arasında bir krize dönüşme de küresel köy olarak nitelendirilen iletişim ve ulaşım dünyasında ilk öncelikle metnin hakikat iddiasına yönelik şüphelerin nüksetmesine sebep olmaktadır. Zira bilimsel ve teknolojik gelişmeler, pratik ortama yön veren sağduyuyu hızlı biçimde dönüştürerek normatif yapının da aynı hızda çözülmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bu perspektif ahlaki bilinç için özgürlük ve sorumluluğun nasıl anlaşılması gerektiğine dair sorun ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunun çözümü genellikle taklit düzeyindeki anlamın kutsal sayılarak bütün zaman ve mekanlarda yegane meşru zemin kabul edilmesi gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Bu durumda Tatar’ın ifadesiyle zahiri anlamda ısrar etmek metnin kendi orijinal tarihsel bağlamında sıkışıp kalma ve bilinç üzerindeki etkin işlevini yitirme riskini taşımaktadır.³⁴³ Ayrıca Kur’ân’ın zahiri anlamı üzerinde ısrar etmek toplumsal düzeyde yarar sağlarken bireyin özel tecrübesi için açık bir semantik alan oluşturamamaktadır.³⁴⁴ Bu ise söylenenden hareketle henüz söylenmeyen hakikatin keşfedilmesine olanak sağlayan bireysel tahayyül gücüne “açık alan” bırakmamaktadır. Bu da metnin dinamizmini yitirmesine ve olağan dil içerisinde sıradanlaşmasına sebep olmaktadır.³⁴⁵

³⁴¹ Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, s. 431.

³⁴² Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlğisi”, s. 119.

³⁴³ Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, s. 431.

³⁴⁴ Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, s. 431.

³⁴⁵ Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, ss. 431-432.

Bu bağlamda değerlendirdiğimizde Gazali düşüncesinde de hakikatin anlamını doğru ve kesin şekilde kavramak için zahiri dilin eleştirisi büyük bir önem arz etmektedir. Bu eleştirel zeminin tesisi ile ilgili Gazali, farklı görüşleri (mezhep) araştırmayı ve kör taklitçilikten kurtularak kendine ait bir görüş sahibi olmayı tavsiye etmektedir.³⁴⁶ Bu sebeple Gazali sağduyunun sarsıldığı durumlarda kalpten şüpheleri atarak eşyayı olduğu gibi bilmek ve hakikatin inceliklerini anlamak için mükâşefe ilminin gerekli olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁷ Bruns'a göre mükâşefe ilmi yerleşik otoriteyi taklit etmekten vazgeçip kendi tecrübesinin önceliğine doğru entelektüel yolculuk yapmayı ifade etmektedir.³⁴⁸ Fakat taklitçiliğe alışanlar için keşf ve müşahedeye dayanan bu entelektüel yolculuk, Gazali'nin ifadesiyle, kalp gözü ile gerçekleri görmek çok ağır gelmektedir.³⁴⁹ Bu sebeple ancak taklit bağından şüphe eden kimseler hakikat arayışına talip olmaktadır. Zira taklitçilerin en önemli niteliğinin taklitçi olduğunu bilmemesi olarak belirten düşünürümüze göre şüphe etmeyen düşünemez dolayısıyla da taklit bağından kurtulup gerçeği idrak edemez.³⁵⁰ Şüphe, taklit şişesini kırdığında ise onun bir daha yapıştırılıp eski haline dönmesi mümkün değildir. Bu durumda onun ateşte eritilip yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir.³⁵¹ Taklit şişesinin kırılmasını ortak bağlayıcı sağduyunun tahrif edilmesi olarak ele alırsak taklit şişesinin ateşte yeniden şekillendirilmesi kanaatimizce hakikatle zahiri/taklidi ilişki tarzının dönüşümünü ifade etmektedir. Bu dönüşüm gündelik dilin yani zahiri dilin toplumsal otoritesinin bireysel bilinç için yeterli/tatmin edici çözüm olmadığı durumda görünür olmaktadır. Bu noktada Gazali düşüncesinde kutsal metinden hareketle bilincin dilsel-tarihsel perspektifini aşma imkanının nasıl yorumlandığı sorusunu akla getirmektedir.

Bilincin dilsel-tarihsel perspektifi aşma Tanrı'nın zatıyla kaim olan Kur'ân'ın birincil anlamına yönelmeyi gerektirmektedir ki bu mükâşefe ilmi olarak nitelendirilmektedir. Başka deyişle kırılan şişeyi eritip taklidin ötesinde hakikatin yeniden ve farklı tezahürüne imkan veren ilim, mükâşefe ilmidir. Gazali düşüncesinde Allah'ın zatı, sıfatları ve eylemlerine işaret eden Kur'ân'ın birincil aşkın boyutu,

³⁴⁶ Gazâlî, *Mizânu'l-'Amel*, s. 409; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 365.

³⁴⁷ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, ss. 366-367; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 253.

³⁴⁸ Bruns, "Gazâlî'nin Tasavvufi Hermenötüğü", s. 422.

³⁴⁹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 319; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 220; Gazâlî, *Mizânu'l-'Amel*, s. 199; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 47.

³⁵⁰ Gazâlî, *Mizânu'l-'Amel*, s. 409; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 366; Çağrı, "Gazzâlî", s. 494.

³⁵¹ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 69; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 16.

hakikat tartışmasında ontolojik boyuttan hareketle temellendirmektedir. Kur'ân'ın sırrı/bâtın olarak nitelenen bu ontolojik boyut her şeyin Yaraticısına çağırılmaktadır ki bu çağrı hak ve bätılı kavramının imkanı olarak ifade edilmektedir.³⁵² Hakikatin henüz keşfedilmemiş boyutlarının tezahür imkanı ancak her şeyin tezahürüne imkan veren Nur'un zatının bilgisi ile mümkün görülmektedir. Tanrı'ya referansta bulunan hakikatin ontolojik boyutu şehadet ve melekût olarak çift boyutlu olarak tasvir edilirken kutsal metin bağlamında bu tasvir zahiri-bätını olarak ifade edilmektedir. Kur'ân metninin zahiri-bätını anlamını hakiki olarak idrak etmek için şehadet ve melekût âlemi arasındaki denge ve ilişkinin kavranması gerekmektedir.³⁵³ Gazali'ye göre melekût âlemindeki şey şehadet âlemindeki şeyin adeta ruhu ve anlamıdır ama sureti ve kalıbı bakımından onun da kendisi değil onun sadece benzeridir.³⁵⁴ Bu benzerlikten hareketle şehadet âlemindeki cismani misal vasıtasıyla melekût âlemindeki ruhani anlam idrak edilebilir. Ruhlar âlemine yükselmek yani tecrübe edilenin hakikatini kavramak için cismani âlemin misalleri zorunludur.³⁵⁵ Gazali düşüncesinde şehadet âlemindeki bu misallerin ontolojik boyutu kutsal metinle ilişkili olarak nasıl tasavvur edilmektedir? Kutsal metnin ontolojik bağlamında ahlaki bilincin imkanı nasıl tartışılmaktadır? Bu ontolojik boyut farklı ahlaki pratiklerin yüzleşmesinde ne ifade etmektedir?

Kur'ân metninin “kendi başına” ve “muhataplarına yönelmiş haliyle” olmak üzere iki kategoride tasnif edilmesi³⁵⁶ konuyu daha iyi kavramaya olanak tanımaktadır. Metafiziksel boyut olarak da adlandırılabilir Kur'ân'ın “kendi başına” kategorisi Ehl-i sünnet tarafından Tanrı'nın kelam sıfatı olarak anlaşılıp “levh-i mahfuz” ile sembolize edilmektedir.³⁵⁷ Bu sebeple Tanrı'nın zatı ile kaim olan kelam sıfatı harf ve ses cinsinden değildir.³⁵⁸ Öyleyse Kur'ân'ın hakiki varlık boyutuna işaret eden levh-i mahfuz³⁵⁹ Tanrı'nın zatı, sıfatları ve eylemlerine dair hakikatin, eşyanın hakikatine yansımaları temsil etmektedir. Daha açık ifadeyle o, “Allah'ı, O'nun sıfatlarını, meleklerini, kitaplarını, resullerini, mahlûkatın sınırlarını, mülk ve melekûtundaki

³⁵² Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, ss. 23-24; Gazâlî, *Kur'ân'ın Cevherleri*, ss. 27-28.

³⁵³ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 48; Gazâlî, *Kur'ân'ın Cevherleri*, s. 57.

³⁵⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 153; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, ss. 54-55.

³⁵⁵ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 49; Gazâlî, *Kur'ân'ın Cevherleri*, s. 58.

³⁵⁶ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 35.

³⁵⁷ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, ss. 35-36.

³⁵⁸ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 399; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 279.

³⁵⁹ “Şüphesiz o (asılsız saydıkları kitap) şanı yüce bir Kur'ân'dır; Levh-i mahfûzdadır”. Bürûc, 85/21-22.

tedbirini, ibdânın hallerini ve yeniden O'na dönüşü, ahiretteki saadet ve şekavete dair ahvali, kısacası tüm ilimlerin hakikatının bilgisinin”³⁶⁰ âlemdeki tecellisinin izine işaret etmektedir. Tanrı'nın levh-i mahfuza yansıyan ilmi, “varlık” zemininde temellendirildiğinden düşünsel anlamda tüm insanlar için özdeş bir ontolojik yapı sunmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın dilsel-tarihsel hakikat iddiasını paylaşmayan farklı ahlaki pratikler, özdeşlik arz eden bu ontolojik zemin vasıtasıyla ortak bir paydada toplanmaktadır. Gazali bu özdeş paydayı Allah'ın ilmi ve kelamının semavi nefslerin zatlarına nakşedilmesi olarak ifade etmektedir ki her insan kendi kabiliyeti nispetinde oradan suretleri alabilmektedir.³⁶¹ Bu durumda nasıl ki Kur'ân'ın dilsel-tarihsel boyutu insanlar arası ilişkide “düşünme öncesi” kuşatıcı sözel ilişkisel bir bağlama dikkatleri çekiyorsa levh-i mahfuz da bu sözel boyutun sınır(lılık)larına dair tüm varoluşu kuşatan ve belirleyen düşünsel ontolojik bağlama dikkatleri çekmektedir. Tanrı'nın hakikat hakkında takdirini yansıtan levh-i mahfuz tüm olumsuzluğuna rağmen bütün insanların ortak ve zorunlu olarak bağlı olduğu varlık tecrübesine işaret etmektedir. Böylece kutsal metnin dilsel-tarihsel normatifliği gibi ontolojik normatifliği de temellendirilmeye çalışılmaktadır. Nitekim Gazali levh-i mahfuzu ilahi takdir yani kaza-kader anlayışıyla ilişkilendirmesi³⁶² hakikat tecrübesindeki farklı dilsel-tarihsel pratikleri birbirleriyle koparılamaz bir ilişki içinde tasavvur ettiğine işaret etmektedir. Bu tasavvur Tanrı'nın irade ve kudreti sebebiyle kutsal metnin bu kuşatıcı ve belirleyici ontolojik bağlamına soyut akli çaba ile erişim mümkün değilse Gazali düşüncesinde bu erişim nasıl olanaklı olduğu sorusuna dikkatleri çekmektedir

Kur'ân'ın sonlu-sınırlı bir cismin üzerine yazılmış harfler ve rakamlardan ibaret olmadığına işaret eden levh-i mahfuz³⁶³ kutsal metin aracılığıyla aklın kategorileri dışındaki varlığın hakikatine dair aşkın zemine erişimi temellendirmektedir. Bu bakımdan levh-i mahfuz, Kur'ân'ın dilsel-tarihsel bağlamının ötesindeki aşkın varlık boyutunun ontolojik olarak nasıl düşünülebileceğinin³⁶⁴ tasvirini sunmaktadır. Zira Gazali düşüncesinde “levh-i mahfuz” ya da “ince deri üzerine yazılmış kitap” sembolü, kendi mevcut zaman ve mekan diliminde tüm tanımlamaları aşan henüz tecrübe

³⁶⁰ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 86; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 70.

³⁶¹ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 78; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 64.

³⁶² Gazâlî, “el-Maznûnu's-Sağîr”, s. 391; Gazâlî, *İki Madnun*, s. 107; Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, s. 317.

³⁶³ Gazzâlî, *Te'vile Dair Genel Kanun*, s. 115.

³⁶⁴ “Tüm çağlarda insanlar saltık olarak zorunlu bir varlıktan söz etmişler ve bu tür şeyin düşünülüp düşünülemeyeceğini ya da nasıl düşünülebileceğini anlamaya çabalamaktan çok varoluşunu tanıtlamaya çalışmışlardır”. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 290.

edilmemiş olana değer yükleyen ve tasavvur ettiren bir tahayyül kaynağına dönüşmektedir. Fakat Tanrı'nın kudreti ve iradesiyle ilişkili olduğundan nesnel bir bilgi kaynağı değildir. Levh-i mahfuz hakkında ortak bağlayıcı bir söylem İsfahânî'nin belirttiği üzere ancak haberi bilgilerle dile getirilebilir.³⁶⁵ Başka deyişle levh-i mahfuzun özdeş zeminine erişim, filozofların iddia ettiği gibi soyut akıllara (mücerred akıl) dayalı³⁶⁶ olarak değil, Tanrı'nın bildirmesiyle mümkündür.³⁶⁷ Yani duyuların kapsamına girmeyen ve akıl ile de bilinmeyen buradaki bilgiler peygamberlerin haber vermeleriyle bilinen gaybî bir alana³⁶⁸ işaret etmektedirler.

Levh-i mahfuz işaret eden boyutuyla Kur'ân, mevcut tecrübenin dilsel-tarihsel ön kabullerinin “doğru” ve “iyi” olana dönüşmesinde hakikate dair “nurlar saçan, gözleri açan, sırları ortaya çıkaran ve perdeleri kaldıran”³⁶⁹ ontolojik bir bağlama referansta bulunmaktadır. Levh-i mahfuz erişim tüm insanlara ilham yoluyla açık olsa da³⁷⁰ onun doğruluğu ve bağlayıcılığı sadece vahiy bağlamında kesinlik arz etmekte ve herkes için ortak konuşma zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın iradesi nedeniyle her türlü olumsuzluğa açıklığı yansıtan levh-i mahfuz kutsal metnin henüz kelimelere getirilmemiş olana dair açıklığını muhafaza etmektedir. Bir nevi insanların kutsal metnin hakikat iddiasını tecrübe ederken ürettikleri dilsel-tarihsel boyutun ontolojik bağlamda eleştirel boyutunu oluşturmaktadır. Kutsal metnin bâtini boyutu olarak da niteleyebileceğimiz bu ontolojik düzeyi bilincin gündelik dilini ideal bir ortama taşıyarak onu “soru” formuna çevirmektedir. Metnin bâtini yönü gündelik “dilini idealleştirilmesi”³⁷¹ olarak hakikatin doğruluk ve kesinliğine dair tüm insanların ortak olarak tecrübe ettikleri özdeş mekana referansla sorgulamaktır. Bu özdeş mekan tasavvuru çifte deformasyon sürecinin görünür kıldığı öznel boyutun sorgulanmasına olanak tanıyan herkes için bağlayıcı ontolojik bir temellendirme çabasına işaret

³⁶⁵ Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 974.

³⁶⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 226-228; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 153-156; Macit, “İmkân Metafizigi Üzerine Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi”, s. 122.

³⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 229; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 156.

³⁶⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 767.

³⁶⁹ Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, s. 114; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 32.

³⁷⁰ Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, s. 147.

³⁷¹ “Dilin idealleştirilmesi, aynı zamanda onun mutlaklaştırılması demektir. Burada artık mutlak bir dilden, içinde hiçbir arıza olmayan kesin, açık seçik, doğru ya da yanlış olan, dolayısıyla yanlışın değililmesini alırsan her zaman doğruluğu test edebilecek bir dilden bahsediyoruz... dilin mutlaklaştırılması her şeye dil perspektifinden bakmayı gerektirir. Zaten Tractatus'un çokça vurgulanan önermelerinden biri de “Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler” şeklindedir.” bkz. Ali Utku, “Ludwing Wittgenstein: İki Kere Felsefe”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 242.

etmektedir. Böylece Kur’ân metninin insan bilincinin basit bir aleti ya da ifade aracı olarak dilsel-tarihsel boyuta indirgenemeyeceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda hem tarihsel ortamdaki hakikat tecrübesinin meşruluğu ve doğruluğunu yani dile gelmiş olanı hem de tarihsel ortamı aşan hakikatlere dair henüz dile gelmemiş olan arasında açıklığı muhafaza etmektedir. Gazali düşüncesinde bu açıklığın korunması nasıl rasyonelleştirilmektedir?

Hakikat tecrübesinin farklı ve çeşitli tüm pratikleri için bağlayıcı ontolojik bağlam olarak yorumlanan levh-i mahfuz aklın kategorileri ile değil “kalbe atılan nur” bağlamında temellendirilmektedir. İster vahiy ister ilham (sezgi) yoluyla ulaşılsın levh-i mahfuz hakikati kalbi düzeyde idrak etmek³⁷² anlamında kullanılmaktadır. Gazali levh-i mahfuz ile kalbi karşılıklı iki aynaya benzetmektedir.³⁷³ Yani karşılıklı aynalar misali suretler akılda bir anda yer ettiğinde vahiy, ilham ve sezgi olarak isimlendirilen bu bilgi³⁷⁴ türü delilsiz ve gayret sarf etmeden kalpte doğan bilgilerdir.³⁷⁵ Bu yorumda levh-i mahfuz, hakikat iddiasının akla ve onun ürettiği bilgiye indirgenemeyecek boyutunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle ancak somut varoluşsal bir bağlamla (kalp) idrak edilebilen levh-i mahfuz tüm farklı pratik tecrübelerin kendi tarihsel referans noktalarının merkezileştirilmesine direnç gösteren bir tasavvur sunmaktadır. Bu nedenle Gazali’nin ontolojisi Tanrı merkezlidir.³⁷⁶ Onun düşüncesinde bilinebilecek en yüksek gerçek Tanrı’dır ve O’nunla ilgili hakikatleri kavradıkça ve tecrübe ettikçe bilinç en yüksek ontolojik düzeye doğru ilerlemektedir.³⁷⁷ Dolayısıyla Gazali düşüncesinde Kur’ân metninin ontolojik boyutla ilişkisinin tasvirini sunan levh-i mahfuz, ahlaki bilince dair dilsel-tarihsel olanı sorgulayabilen esnek bir bilinç oluşturmaya işaret etmektedir. Kur’ân’ın dilsel-tarihsel perspektifine sıkı sıkıya bağlı gelenekçi perspektifle onu ontolojik olarak yorumlayan felsefi-tasavvufi yorum arasında bağ kurulmaktadır. Bu sebeple Gazali, bu iki farklı ahlaki yorum tarzını kaynaştıran kişi olarak yorumlanmaktadır.³⁷⁸ Bu yorum

³⁷² Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. V, s. 38; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. III, s. 24.

³⁷³ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. V, ss. 67-68; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. III, s. 41.

³⁷⁴ Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, s. 78; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 64.

³⁷⁵ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. V, s. 68; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. III, s. 41.

³⁷⁶ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 178; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 246.

³⁷⁷ Tatar, “İslâm Düşüncesinin Temel Sorunları”, s. 67.

³⁷⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s. 274; Mehmet Görmez, *Gazâlî’de Sünnet, Hadis ve Yorum*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 11; Çağrı, “Gazzâlî”, s. 500.

çerçevesinde Tatar'ın ifadesiyle Kur'ân metni ne salt metafiziksel ne de tamamen tarihsel bir ufka indirgenebilmektedir.³⁷⁹

Kur'ân metninin hakikatine yönelen kalbin biri ilham ve vahiy ile gayb âlemine açılan diğeri beş duyu (hassalar) ile şehadet âlemine açılan olmak üzere iyi yüzü vardır.³⁸⁰ Gazali'de bilincin soyutlayıcı epistemolojik tavrına alternatif olarak kalbe dayalı ilhamî bilgi edinme yolu kabul görmektedir.³⁸¹ Bu sebeple bilgi ve ilham hakikat tecrübesinin anlamlandırılmasında iki önemli temeldir.³⁸² Peygamber ve evliyanın ilimleri (ledünnî ilim) melekût âleminden kalbe açılan kapıdan gelirken, alim ve hakimin ilmi şehadet âlemine açılan beş duyudan (hassa) gelmektedir.³⁸³ İlhamî bilginin diğere ifadeyle mükâşefe ilminin en yüksek formu vahiydir.³⁸⁴ İlhamdan farklı olarak vahiy, ilmi kalbe ilkâ eden meleğin görülmesi yani kalbe doğan bilginin nasıl ve nereden geldiğinin bilinmesi demektir.³⁸⁵ Başka deyişle vahiy, bilinemeyeni (*gayb*) açık olarak bildirirken ilham sadece bilinemeyene (*gayb*) simgesel olarak işaret etmektedir.³⁸⁶ Vahiyle alınan bilgiye nebevi bilgi, ilhamla alınan bilgiye ise ledünnî ilim denmektedir.³⁸⁷ Rüya vasıtasıyla da simgesel dile erişilebilmesi ve insanların gelecekte bilgi (ilham) alması, vahiy (peygamberliği) teyit edici bir faktör olarak dile getirilmektedir.³⁸⁸ Fakat kalpteki nur ile temellendirilen sezgisel bilgi dilsel-tarihsel tecrübeden tamamen soyutlanarak dile getirilemediğinden bu yorumda ahlaki hakikat nesnel düzeyde ifade edilemez. Hatta bu bilgiler nihai olmayıp kesin hükümlere de dayanak teşkil etmemektedirler.³⁸⁹ Sadık rüyalar veya ilham yoluyla ilahi olanla bireysel düzlemde kurulan bu iletişim, bilmenin olanaklarının salt mantıksal olana indirgenmediğine işaret etmektedir.³⁹⁰ Kalp aynasında görünen şey evrensel ve nesnel

³⁷⁹ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 30.

³⁸⁰ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 143; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 92.

³⁸¹ Necip Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994, s. 29; Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 62.

³⁸² Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 247; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 336.

³⁸³ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 78; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 46.

³⁸⁴ Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, s. 164.

³⁸⁵ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 67; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 41.

³⁸⁶ Aydın, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s. 144.

³⁸⁷ İmâm el-Gazâlî, “er-Risâletü'l-ledünniye”, *Mecmû' Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kâhire-Mısır ty., s. 249; Gazâlî, *Hak Yolcusuna Öğütler Ey Oğul/Eyyühe'l Veled Ledünnî İlim Risalesi*, ter. Asım Cüneyd Köksal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 85.

³⁸⁸ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 111; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 61; Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 155; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 56.

³⁸⁹ Gazâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, s. 30.

³⁹⁰ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, ss. 74-75; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 108.

hakikat değil, bireysel somut varoluşun hakikati tecrübe etme tarzının sınır(lılık)larıdır. Başka ifadeyle kalbe yansıyan şey “nesnel” hakikat değil, hakikatin “bireysel” deneyimleme tarzının ufkudur. Dolayısıyla “kalbe atılan nur” olarak kesinlik ve doğruluk arz eden Kur’ân metninin bâtın boyutu “metafiziksel bir aşkınlık tasarımı”ndan ziyade derin bir zamansallık ve fanilik fikrini beşeri düşünceye aşılacaktır.”³⁹¹ Yani bilinç ne soyut akli düzeyde ne de varoluşsal tecrübi düzeyde nesnel ve ideal bir dil ile hakikat söylemini üretebilmektedir. Bu sebeple *ben*’in bireysel boyutta tecrübe ettiği sezgisel ve ilhami boyut sadece peygamberi vahiy etrafında toplumsal düzeyde ortak ve bağlayıcı bir bilinç haline dönüşebilmektedir. Kutsi-nebevi ruh (vahiy) ancak hayal ve akıl nurunun aydınlığı nispetinde her insanda ayrı ayrı, derece derece bulunan tahayyül gücünü aydınlatmaktadır.³⁹²

Gazali, tahayyül gücünün hakikati keşfetmesi için nefsi tezkiye ve terbiyeyi ön plana çıkaran tasavvuf ilminin önemine değinmektedir. Tasavvuf ahlakında hakikatin bilgisine ancak ilahi olanın bilgisi (marifetullah) vasıtasıyla erişilebilir ki bu ise ancak kalp ve ruh temizliği ile mümkündür.³⁹³ Nitekim hakikatle ilişki bakımından insanlar, kalbinin temizliği ve onun manasını düşünmedeki çabası oranında farklı derecelerde bulunmaktadırlar.³⁹⁴ Bu perspektifte insanın hakikatle kurduğu bağ ve bu bağı nasıl anlamlandırıldığı ahlaki bilincin esasını oluşturmaktadır. Bu sebeple Gazali mükâşefe ilmini bütün kötü sıfatlardan temizlenmiş olanların kalbine atılan nur üzerinden temellendirmektedir.³⁹⁵ Böylece Gazali’nin kendi ruhsal ve entelektüel arayışını motive eden kesinlik soruşturmasını anlamlandıran mistik vizyonda zevk kavramı merkezi bir yer kazanmaktadır.³⁹⁶ Yani kalbe atılan nur, somut varoluşsal tecrübeyle ilişkili ilhamî bilgi olarak zevk (tatmak) kavramıyla tanımlanmaktadır ki bu ontolojik bilgi ve tecrübi bilgeliğin metaforunu ifade etmektedir.³⁹⁷ Başka deyişle Gazali düşüncesinde soyutlayıcı akla alternatif sunan zevk kavramı aracısız olarak tecrübe ederek bilmenin metaforunu ifade eden teknik bir kavramdır.³⁹⁸ Zira düşünürümüze

³⁹¹ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 64.

³⁹² Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, ss. 78-79; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 65.

³⁹³ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 69.

³⁹⁴ Okumuş, “Gazâlî’nin Kur’ân Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine”, s. 40.

³⁹⁵ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. I, s. 76; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. I, s. 57; Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 111; Umaruddîn, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, s. 157.

³⁹⁶ Marmura, “Al Ghazâlî”, s. 137; Leaman, “Gazâlî ve Eş’ariyye”, s. 205.

³⁹⁷ Moosa, *Ghazali and The Poetics of İmagination*, s. 176; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 243.

³⁹⁸ Ormsby, *Makers of the Muslim World Ghazali*, s. 105; W. Montgomery Watt, “The Study of Al-Ghazâlî”, *Oriens*, 13/14, 1960/1961, <https://www.jstor.org/stable/1580308>, (15. 02. 2020), s. 126.

göre zevk görmek ve eliyle tutmak gibidir.³⁹⁹ Ontolojik zeminin ilhama dayalı zevk kavramıyla yorumlanması ahlaki bilincin Mutlak Ben olarak Tanrı'nın dilsel-ahlaki tezahürüyle ilişkili olarak inşa edildiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bilginin doğruluğu ve kesinliği sorusu ahlaki⁴⁰⁰ olmakla ilişkili olarak kavranabilmektedir.

Nihayetinde ahlaki bilincin kutsal metin bağlamındaki dilsel-ahlaki tezahürünün mutlak Ben olarak Tanrı merkezindeki yorumunu iki boyutta değerlendirebiliriz: Birincisi “doğru”nun toplumsal karakterine karşı sorgulayıcı bireysel bilinç yaratması; ikincisi ise Tanrı olmadan “doğru” hakkında ortak ve bağlayıcı bir konuşma zemininin üretilmeyeceği. Dolayısıyla kutsal metin ile ahlaki temellendirme hem mevcut “doğru” kabul edilene (morality) karşı bireysel sorgulayıcı zihni aktif tutmakta hem de bu mevcut “doğru”yu anlamlı kılabilmek için herkesin anlayabileceği asgari özdeş zemini (moral consciousness) anlamlandırmaktadır. Böylece Gazali ortak-bağlayıcı ahlaki bilinç (moral consciousness) üretemeyen spekülâtif aklı, keyfilik/görecelilik ve çıkarım kısır döngüsünden uzak tutma amacına sahip görünmektedir. Bu yorumda ahlaki bilincin hem ontolojik (levh-i mahfuz) hem dilsel-tarihsel (gelenek) boyutu kutsal metin zemininde temellendirilirken bireysel varoluşsal somut bağlamı ön plana çıkarılmaktadır. Bireysel somut varoluşsal zeminde farklı ahlaki pratikler için bağlayıcı ve zorlayıcı ahlaki hakikat kutsal metin bağlamında tartışılmakta böylece Kur’ân (Tanrı) ve Hadis (vahiy) ahlakın kaynağı olarak temellendirilmektedir.⁴⁰¹

Kalpteki nur bağlamında çeşitli ve farklı anlatılara konu olan bu ontolojik bağlamın rasyonel şeması Gazali düşüncesinde nasıl ifade edilmektedir? Başka ifadeyle kutsal metnin normatif dilsel-tarihsel boyutunu paylaşmayan insanlar için kalbe/keşfe dayalı ontolojik imkan nasıl rasyonelleştirilmektedir? Bu bağlamda kalbe atılan nur bağlamındaki bireysel düzlemde çoğalan ve çeşitlenen hakikat tecrübeleri arasındaki ahlaki ilişki hakkında konuşmak nasıl bir dil ile mümkün görülmektedir? Dahası Gazali düşüncesinde Tanrı merkezinde temellendirilen ahlak düşüncesinde bireysel varoluşun farklılığı nasıl anlamlandırılmaktadır?

³⁹⁹ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 114; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 65.

⁴⁰⁰ Moosa, *Ghazali and The Poetics of İmagination*, s. 267; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 363.

⁴⁰¹ Görmez, *Gazzâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, s. 18; W. Montgomery Watt, *İslam Nedir?*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 244.

2.2. Farklılığın Sembolik-Arızı Karakteri

Gazali Tanrı merkezinde temellendirdiği ontolojik bağlamdaki çeşitlilik ve farklılığı *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinde nurlar hiyerarşisi çerçevesinde sembolik dil ile rasyonelleştirmektedir. Sembolik dilde Nur, birbirinden tamamıyla farklı varoluş tarzlarını bir uçtan diğer uca bağlayan özdeş zemini aydınlatmaktadır. Bu sebeple Gazali farklılığın rasyonel şeması için şahadet ve melekût âlemindeki nurlar arasında Meşşai gelenek gibi bir sıra düzen tasavvur etmekte ve nurlar zincirinin sonsuza kadar uzayıp gitmediğini⁴⁰² ifade etmektedir. Fakat bu şemaya irade ve kudret gibi sıfatlarıyla dâhil edilen Nur, varoluşa dair aklın ürettiği özdeş zemini daima tahrip ederek onun arızı niteliğini gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu nedenle akıl, Nur'un mutlak aşkın zemininde farklılığı sembolik-arızı diyebileceğimiz şekilde idrak edebilmektedir. Dolayısıyla Nur, İslam filozofları gibi aklın, varlığa içkin olan ontik bir "öz" dahilinde tüm farklılıkların özdeş olarak kavrayabileceği nesnel ve evrensel zemine referansta bulunmamaktadır. Daha ziyade en mükemmelden en ilkele tüm tikel varoluş tarzlarının farklılık ve çeşitliliğinin kaynağı olan Nur, aklın bu tikel varoluş tarzlarına dair ürettiği rasyonel söylemin arızı bağlamını ifşa etmektedir. Böylece Nur, hem bilincin özdeşliğine direnç gösteren farklılığı anlamlı kılmakta hem de farklılıkları birbirine çeken zorlayıcı ve bağlayıcı mutlak aşkın gücü ifade etmektedir. Öyleyse Nur, hem ontolojik bağlamdaki farklılıkların özdeş bir bağlam kazanmasına hem de bu özdeşliğin arızı karakterine dikkat çekmektedir.

Gazali düşüncesinde arızı olarak tasvir edilen mevcut tecrübenin gerçekliği, görünenin (şahadet) ötesinde bilinci ve dili aşan metafizik (melekût) bağlama referansla kavranabilmektedir. Bu bağlamda nurlar hiyerarşisi daha çok Platon'un madde-ruh anlayışı olarak tasvir ettiği düalist⁴⁰³ kozmolojiye yakın görünmektedir. Platoncu anlayışta duyulur dünya, idealar dünyasının yalnızca bir kopyası (eikon) ya da yansımasıdır.⁴⁰⁴ Benzer şekilde Gazali düşüncesinde şahadet âleminin hakikati Platon'un gölge varlık anlayışına benzer şekilde tasvir edilmektedir. Yani duyuşal dünyadaki şeylerin idealar dünyasının kopyası olması gibi şahadet âlemi de hakiki olan melekût âleminin misalidir. Fakat Nur metafiziğinde her şey ilahi nurun etkisi altında

⁴⁰² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 136; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 43.

⁴⁰³ Rudolph, *Gnosis The Nature and History of Gnosticism*, s. 60.

⁴⁰⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 226; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 92.

olup gnostik şemadaki Tanrı (ışık) ve madde (karanlık) arasındaki düalizm⁴⁰⁵ söz konusu değildir. Aynı zamanda Tanrı'nın eseri olarak görünür (şehadet) dünya, gnostik şemadaki gibi kötülüğün ve karanlığın krallığı olarak mutlak anlamda olumsuz⁴⁰⁶ olarak nitelendirilmez. Her ne kadar şehadet âlemi bu hiyerarşide cismani unsur nedeniyle ikincil konuma yerleştirilip eksiklikle nitelendirilse de bu mutlak kötülük değil, daha çok iyiliğin eksikliği olarak değerlendirilmektedir. İslam düşüncesinde genel olarak kabul gören bu yaklaşımda mutlak anlamda kötülükten bahsedilmez. Bu perspektife bağlılığını sürdüren Gazali için de hakikatin rasyonelleştirildiği hiyerarşik yapıda bütün nurlar sıra düzenine göre Tanrı'dan doğup aydınlanması⁴⁰⁷ nedeniyle mutlak kötülüğü barındırmaz. Yani kötülük varlığın eksilmesi veya yokluğu anlamına gelip kötülüğün herhangi bir özü yoktur.⁴⁰⁸

Bu bağlamda bilincin şehadet âleminde gördüğü gerçeklik daha ötede var olan mutlak, mükemmel ve aşkın gerçekliğin gölgeleri (misali) olarak arızı karaktere sahiptir. Başka deyişle Gazali düşüncesinde şehadet âlemdeki varlıklar Tanrı'ya nispetle daima arızı olarak karakterize edilmektedir. Gölge olarak tasvir edilen varlığı (şehadet) anlaşılır kılan şey Platon'da idea Gazali'de nur olarak adlandırılmaktadır. Başka deyişle görünür dünyanın farklılıklarını anlamlı *bütün* haline getiren “ışık” imgesi Platon'da İyi İdeası (agathon)⁴⁰⁹, Gazali'de Nur (nûrun ‘alâ nûr) olarak ifade edilmektedir. Platon düşüncesindeki İyi İdeası duysal dünyanın hakikatinin anlaşılması için zorunlu olması gibi Nur da Gazali düşüncesindeki hakikati idrak etmek için zorunlu aşkın zemindir. Tıpkı Platon'un aşkın zemininin varlık cinsinden olmaması⁴¹⁰ gibi Gazali için de en üstün nur olan Tanrı da varlık cinsinden değildir. Fakat Gazali düşüncesinde Nur, Tanrı'nın iradesi ve kudretinin eserini yansıttığından varlığın olumsuzluğunun ön planda çıkarıldığı bir zemine işaret etmekte ve bu zemin dâhilindeki ontolojik imkan sorgulanmaktadır. Bu bağlamda Nur metafiziği sürekli ve etkin yaratılış ile tezahür eden farklılıklar ve bilinç arasında sürekliliği sağlayan “geçiş”in nasıl mümkün olduğunu rasyonelleştirmektedir.

⁴⁰⁵ Kurt Rudolph, *Gnosis The Nature and History of Gnosticism*, trans. Robert McLachlan Wilson, Harper Collins Publishers, New York 1984, s. 58.

⁴⁰⁶ Rudolph, *Gnosis The Nature and History of Gnosticism*, s. 60.

⁴⁰⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 136; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 43.

⁴⁰⁸ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, ss. 296-297; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, ss. 231-232.

⁴⁰⁹ Platon, *Devlet*, s. 225.

⁴¹⁰ Platon, *Devlet*, s. 225.

Farklılık ve bilinç arasındaki süreklilik ilişkisini sağlayan Nur metafiziğindeki bu “geçiş”, insan ve diğer her şeyin varlığının (vücut) kendi kendine kaim olmayıp kendinden başkasına nispet ile var olabildiği sırf yokluk (adem)⁴¹¹ bağlamındaki ontolojik söylem dâhilinde tartışılmaktadır. Bu söylemde varoluştaki her şey kendine dönük yüzü itibariyle yok (adem), Tanrı’ya dönük yüzü bakımından var sayılmaktadır.⁴¹² Zira özü itibariyle kendine yeterli olmayan⁴¹³ şeyler ancak başkasıyla ilişkisi açısından vardır.⁴¹⁴ Bu durum, Tanrı’dan başkasının hüviyetinin (varlığı) sadece mecazi⁴¹⁵ olduğu şeklinde ifade edilmektedir. Nur metafiziğinde varlığın hakikatini temellendiren “öz” sorusunu (mâ hüve) yerinden eden Gazali hakikatin anlamını insanın varlığı tecrübe etme tarzı bağlamında soruşturmaktadır. Bu bağlamda da var olan her şeyi önceleyen evrensel bir “öz” (essence/ousia) var sayan Platoncu düşünceden ayrılmaktadır. Zira Platon’dan beri metafizik söylemde özün (essentia) varoluştan (existentia) önce geldiği ifade edilmektedir.⁴¹⁶ Böylece Gazali düşüncesindeki farklılıkları birbirine çeken gücün irade ve kudret gibi sıfatları haiz olması sebebiyle varlığın hakikatinin “ne”liğine dair metafiziksel soru varlığın “nasıl” tecrübe edildiğine dair varoluşsal soruyla birlikte kavranabilmektedir. Çünkü insanın kendi hakikatinin “ne”liğini belirleyen hakikati “nasıl” tecrübe ettiği ile ilişkilidir. Bu bağlamda insanın özü (cevher) sorusu, hakikati “nasıl” tecrübe ettiği sorusuyla anlamlandırılabilir. Fakat insanın gerçekliği tecrübe tarzı daima arızı bir nitelik taşıdığından “nasıl” sorusu Nur metafiziğinde dile getirildiği üzere aşkın ve mutlak bağlama ihtiyaç duymaktadır.

Nur metafiziğinde insanın kendi özünü doğru olarak keşfetmesini sağlayan “nasıl” sorusunun cevabı ancak insanın öznelliğini kesintiye uğratan mutlak aşkın zemine nispeti bağlamındaki bir ilişkisellik ve bağıntı içerisinde tartışılmaktadır. Bu metafizik bağlam her tikel varoluşun kendi gerçekliğini ancak tümel olanla ilişkisi içinde kazanabileceği imasını taşımaktadır. Bu sebeple Gazali düşüncesinde farklılıklar arasındaki ilişki nurlar hiyerarşisinde ifade edildiği üzere özün kabuğa,

⁴¹¹ Taylan, *Gazâlî Düşüncesinin Temelleri*, ss. 142-143.

⁴¹² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 138; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 45; Yakübî, *Gazzâlî'nin Mektupları*, s. 37.

⁴¹³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 137; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 44.

⁴¹⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 137; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 45.

⁴¹⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 144; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 48.

⁴¹⁶ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015, s. 20.

suretin kalıba, nurun karanlığa ya da yüksek in alçağa nispeti⁴¹⁷ çerçevesinde iki katmanlı yapı olarak dile getirilmektedir. Bu iki katmanlı yapıda şehadet âlemi bir nevi melekût âleminin bir temsili ya da taklididir.⁴¹⁸ Bu iki katmanlı yapı çerçevesinde üretmeye çalıştığı rasyonel söylemde Gazali, eleştirdiği Yeni Platoncu sudur teorisine düşmekle suçlanmaktadır.⁴¹⁹ Her ne kadar nurlar hiyerarşisi metafizik alanı ontolojik olarak dile getirme⁴²⁰ çabası olsa da Gazali düşüncesinde iki farklı âlem arasındaki benzerlik ilişkisi ontolojik olarak zorunlu bağı temellendirmez. Zira Yeni Platoncu düşüncenin gnostik şemadaki düalizmi aşma⁴²¹ iddiasıyla ortaya koyduğu sudur teorisi bu iki farklı boyut arasında ontolojik bir zorunluluk varsaymaktadır. Fakat Gazali düşüncesinde her şey en yüksek ve en yüce Nur olan Tanrı'nın irade ve kudretiyle doğrudan ilişkili olarak tasavvur edildiğinden böyle bir ontolojik zorunluluk var sayılmamaktadır. Bu yorumda Gazali'nin ontolojik zorunluluğu aşabilmek için farklılığın arizi karakterini nasıl ön plana çıkardığı hususunu aydınlatmak önem arz etmektedir.

Nur metafiziğinde nurunu kendisinden alması ve kendi dışındaki her şeye nuru vermesi itibariyle var olan yalnızca Tanrı'nın zâtıdır.⁴²² Zira O'ndan başka her şey özü itibariyle nura sahip değildir ve iğreti olan nurunu kendisinden değil başkasından almaktadır.⁴²³ İlk Nur'dan başka böyle tasavvur edilen ve hakiki olarak nitelenen başka nur olmadığı için diğer her şey kendine ait gerçeklikten (self-evidence) yoksun olarak nitelendirilmektedir. Zira Ormsby'e göre Gazali düşüncesinde Tanrısız insan sadece varsayımsal (hipotetical) bir varlıktır ve sadece ilahi irade ile gerçek olabilmektedir.⁴²⁴ Tamamen olumsal varlık olarak insan, Tanrı'nın birliğine ulaşmadıkça asla gerçek varlık olamaz.⁴²⁵ Gazali'nin ontolojik ana fikri olan "Allah'tan başka mevcut yoktur"⁴²⁶ ifadesi Meşşai gelenek gibi "varlık" zemininde metafiziğin temellendirilmediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda mecaz olarak varlığın hakikati

⁴¹⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 131; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 41.

⁴¹⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 133; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 42.

⁴¹⁹ Wensinck, "Ghâzâlî's Mishkât Al-Anwâr", s. 196.

⁴²⁰ Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", s. 517.

⁴²¹ Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 175.

⁴²² Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 138; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 45.

⁴²³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 136; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 44.

⁴²⁴ Ormsby, *Makers of the Muslim World Ghazali*, s. 128.

⁴²⁵ Ormsby, *Makers of the Muslim World Ghazali*, s. 128.

⁴²⁶ Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", s. 520; el-Yakûbî, *Gazzâlî'nin Mektupları*, s. 37.

üzerine düşünme, Heidegger'in *varolan-olmayan*'dan⁴²⁷ başlayan metafizik soruşturmasını hatırlatmaktadır. Heidegger'e göre "niçin hep *varolan/Seiendes* var da *hiçlik/Nichts* [yokluk] yok?"⁴²⁸ sorusu *varolan*'ın ötesinde olmaya, aşkınlığa (transcendence) açıklığı dile getirmektedir.⁴²⁹ Bu açıklık *varolan*'a ve gündelik dile karşı bir mesafeyi ifade etmektedir.⁴³⁰ Hatta insanın *hiçlik* (yokluk) düşüncesine sahip olmaksızın *varolan*'ın *bütün*'ü hakkında konuşma imkanı sorgulanmaktadır.⁴³¹ Bu bağlamda Nur metafiziğinde varlığın ontolojik olarak kendi kendine kaim (self-substance) olmasını mümkün kılan "öz" fikrini reddeden yani "mümkün varlığın ontolojik gerçekliği olmadığını iddia eden"⁴³² Gazali'nin *varolan-olmayan* bir perspektiften hareket ettiğini düşünebilir miyiz?

Bu soru bilincin baştan belirlenmiş bir kendinde gerçekliğe ulaşabilmesinden ziyade gerçekliğin geçici/arızı olarak tecrübe edebileceğine işaret ederek mevcut tecrübeye karşı açıklık arayışına imada bulunmaktadır. Dolayısıyla arızilik düşüncesi tüm farklılık ve çeşitlilikleri yüklenebilen ya da onları anlamlı kılan "açık alan"ın gerekliliğine dikkatleri çekmektedir. Nitekim mecazi varlık belirlenebilen, karşımızda konumlandırılabilen dolayısıyla zihinde kuşatılan bir "öz"e referansta bulunmaz. Farklılık düşüncesi Yeni Platoncu sudur şeması bağlamında aklın spekülâtif mekanı tarafından kuşatılamaz. Nur metafiziğindeki hiyerarşik söylem daha ziyade bütün farklılıkların birbiriyle koparılamaz varoluşsal nispetini (bağıntı) dile getirmektedir. Gazali düşüncesinde bu bağıntıyı kavrama Antik Yunan geleneğinde ön plana çıkan zihni nedensellik bağıntısıyla değil, varoluşsal tecrübeye dayalı kalbe atılan nura dayandırılmaktadır. Tanrı merkezinde ontolojik şemaya mecaz olarak yerleştirilen insan, hakikatin kesinlik ve doğruluğunu ancak kalbi düzeyde tecrübe edebilmektedir. Gazali düşüncesinde kalbi düzey bağlamında somut varoluşsal dünyadaki farklılığın anlamı nedir? Dahası farklılıklar hakkında konuşma imkanı nasıl yorumlanmaktadır? Bu perspektifte farklılıkların yüzleştiği "açık alan"ın imkanı Gazali düşüncesinde nasıl anlamlandırılmaktadır?

⁴²⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 24.

⁴²⁸ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 23.

⁴²⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 38.

⁴³⁰ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 39.

⁴³¹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 70.

⁴³² Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", s. 519.

Gazali düşüncesinde akli ve insan ruhunu ifade eden kalp, bilgi için bir göze sahiptir.⁴³³ Kalp gözü ile görmek şimdiki anı görmektir.⁴³⁴ Dolayısıyla yüzleşilen somut varoluşsal dünyaya referansla farklılığı tecrübe etmeyi ifade etmektedir. Gazali düşüncesinde hakikate dair şüpheden uzak en güvenilir kavrayış doğrudan tecrübeye etmeye referansta bulunan “kalp göz”ü ile mümkün görülmektedir.⁴³⁵ Fakat Gazali düşüncesinde “kalp göz”ü tamamen öznel bir hissedişe indirgenemez. Bu sebeple de bu öznel zeminde farklılıkların birbirine yabancılaşması ve bir nevi nihilist savrulmasına neden olmamaktadır. Zira nefsin kalbi düzeydeki idrakiyle tezahür eden farklılığın anlamı hakkında ortak konuşma imkanı aşkın ulvî/melekût âleme referansta bulunan sembolik dil vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Gazali Nur’un sırlarının semboller, işaretler, imalar ile metaforik olarak kısmen açıklanabileceğini ifade etmektedir.⁴³⁶ Şayet nefis melekût âlemi ile münasebet ve süreklilik ilişkisi sağlayabilirse kalp vadilerine bilgi suları ve çok değerli keşifler akmakta⁴³⁷ böylece bütün farklılık ve çeşitlilikleri bir araya toplayabilen geniş bir havzanın oluşmasına kaynaklık etmektedir.

Bu ortak havzayı anlamlandırmak için Gazali, Nur ayetinde geçen Allah’ın kendi nurunu, kandillîğe (mişkât), kristal fanusa (zücâce), lambaya (misbâh), zeytinyağı ve zeytin ağacına benzettiği Kur’ân metninin sembolik dilini Nur metafiziğinin merkezi haline getirmektedir. Kutsal metnin merkeze alındığı dilde akıl, Nur olmaksızın anlamaya kaynaklık edemez. İnsanın akli gücü, Nur olmaksızın tecrübeye anlamlı düzen ve birliğini veren apriori zorunlu ve külli bilgileri elde edemez. Akıl, ancak Nur’dan aldığı külli kavramlar ile değerli ve yeni bilgiler üretebilir.⁴³⁸ Başka ifadeyle kalbi düzeyde tecrübe edilen hakikat hakkında ortak bağlayıcı dil, spekülâtif akıl bağlamında tesis edilemez. Dolayısıyla akıl, farklılıklar arasında birliği ve düzeni sağlayan evrensel ve nesnel temeli oluşturamaz. Bu bağlamda sembolik dil, *bütûn*’e nispeti soyut-akli yani mantıksal dile alternatif olarak somut-tecrübi bağlamla ilişki içinde soruşturulmaktadır. Öyleyse tüm mevcudat “şarap kadehtir” şeklindeki mantıki dil ile değil, “şarap kadeh gibidir” şeklinde sembolik dil ile ilişkisi içinde

⁴³³ Mustafa Ebu Sway, *Al-Ghazzâlîyy A Study in Islamic Epistemology*, Dewan Bahasan dan Pustaka, Kuala Lumpur 1996, s. 131.

⁴³⁴ Ormsby, *Makers of the Muslim World Ghazali*, s. 129.

⁴³⁵ Bolay, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, s. 228.

⁴³⁶ Ebu Sway, *Ghazali’s Epistemology*, s. 130.

⁴³⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 156; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, ss. 56-57.

⁴³⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 166; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 62.

anlaşılabilir.⁴³⁹ Dolayısıyla bu sembolik dilde aklın (logos), soyutlayıcı-nesnel kavrayışı değil, sözel-ilişkisel bağlamı dikkat çeker. Gazali mecaz niteliği ilişen her şeyin kendi özü itibariyle sırf yokluk olmasına karşın ancak başkasıyla ilişkisi açısından var olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁴⁰ Çünkü “tamamlanmamış”lık bir nispeti gerekli kılmakta ve bu nispet “dır” kopulasına yani tanımlamaya (defination) indirgenememektedir. Öyleyse anlama ve yorum, “gibi”⁴⁴¹ benzeri misal tasvirleri (description) ile yapılabilmektedir. Bu sebeple sembol işaret ettiği şeyi tekabüliyet ilişkisiyle değil, arızı ve konvensiyonel ilişki içinde temsil etmektedir.⁴⁴²

Nur metafiziğinde soyut akli olana direnç gösteren hakikat, nesnel ve ideal düzeyde olgusal olarak değil somut varoluşsal kalbi düzeyde sembolik olarak dile getirilmektedir. Nur metafiziğinde farklılıkla ilişki, ispat mantığı ile değil, kutsal metnin sembolik dili içerisinde anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Zira sembolik dilde Nur’dan başkasına işaret edemiyorsak⁴⁴³ varoluşun tüm farklılık ve zıtlıkları bu sembolik dil aracılığıyla anlamlı özdeş bir bağlama taşınabilmektedir. Öyleyse her şeyin hakikatini aydınlatan “Gerçek Bir Olan Allah”⁴⁴⁴ aklın tüm sınırlılığına rağmen hakikatin farklı tecrübeleri hakkında anlamlı konuşmayı mümkün kılan sembolik dile kaynaklık etmektedir. İnsanın mecazi niteliği sebebiyle aklın rolünü, sembol ve kutsal metnin anlamının nesnel ve evrensel yapısını inşa etmek değil; mevcut tecrübeyi karşılıklı konuşma ya da “söz”ü anlamlı kılan “açık alan”ı görmek olarak yorumlayabiliriz. Bu “açık alan” sayesinde hakikatin yakınlığı, mevcut tecrübenin taklitten özgürleşerek daha “doğru” ve daha “iyi”nin ne olduğunun keşfi ile anlamlandırılabilir. Bu keşif, mevcut tecrübeye daha “doğru” ve “iyi” olanı (hakikati)

⁴³⁹ Otantik anlayış, belirleyici anlayışın “-dır” yargısı içinde sınırlamadan önce herhangi bir şeyi şu ya da bu “olarak” [as] görebilmenin zenginliğini kendinde muhafaza eder. Otantiklik yine doğruyla ortaktır, ama ona indirgenemez, çünkü otantik anlayış yargısal “doğrunun” [Wahrheit] belirlenmesinin bir koşulu olarak, şeylere kendi varlıkları içinde bir ontolojik “güvenlik muhafazası” [Verwahrung] sunar. Bkz. Rudolf A. Makkreel, “Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak”, *Heidegger*, çev. Özgür Aktok ve Metin Bal, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s. 325.

⁴⁴⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 137-138; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 45.

⁴⁴¹ “Bu “gibi-görme/bir şey olarak görme”dir, farklı bir görme moduna işaret eden “Benim gördüğüm gibi/gördüğüm şey olarak görüyor musun?”dur ve dolayısıyla bir inanç, ön kabul ve bir okumadır/yorumdur (ne kadar pre-refleksif ya da spontane olduğunun bir önemi yoktur)”. Bkz. Richard Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010 s. 35; Ellul’a göre de “gibi” ifadesi hiçbir muhtemel biçime sahip olmayan bir şeyi ifade etmek için kullanılan bir kıyastır. Bkz. Jacques Ellul, *Sözün Gözden Düşüşü*, çev. Emre Can Ercan, Sentez Yayınları, İstanbul 2017, s. 96.

⁴⁴² Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 90.

⁴⁴³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 144; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 48.

⁴⁴⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 154; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 55.

görmesine engel teşkil eden sorunları fark etmesini sağlamaktadır. Eğer insan, mutlak hakikat nazarında mecaz olarak kalmaya mahkumsa, hakikati bir “merkez” tasavvur ederek değil; hakikat tecrübesindeki farklı merkezlerin birbirleriyle iletişime geçeceği ve hakikat tecrübesini zenginleştireceği bir “açık alan” olarak soruşturulabilir. Bu soruşturma, mevcut tecrübeyi hakiki olana/otantik yönlendiren ve değiştiren üst bilinç oluşturmasında yardımcı olmaktadır. Öyleyse kutsal metinde dile gelen Tanrı'nın sözü/konuşması bir amacı hedefleyen bilgi formu olarak değil, mevcut tecrübenin sorgulandığı ve onun üretkenliğini ve dönüşümünü mümkün kılan bağlamda anlamına kavuşmaktadır. Başka deyişle hakikat tecrübesi, külli kavramlar eşliğinde epistemolojik bir kavramadan ziyade insanı kendi tecrübesinin sınırları ile yüzleştiren varoluşsal bir çabada anlamlı kılınmaktadır.

Bu varoluşsal çabada sembol, parçanın arızı ya da mecazi karakterinden hareketle *bütün*'e dair perspektif oluşturmaya işaret etmektedir. Sembolik dil bağlamında ahlaki bilincin Tanrı ya da mutlak hakikatle bağı kendine dönüşlülüğü gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda Koç'a göre sembollerle bir nevi kendimizi keşfetmekteyiz.⁴⁴⁵ Başka deyişle sembolik dilin açığa çıkardığı şey bilincin hakikate dair kurguladığı özdeşlik yapısını aydınlatmasıyla ilgili görünmektedir. Nitekim sembolik dil, *bütün*-parça ilişkisinin bütünüyle açığa çıkarılamayacağına işaret ederek hakikat tecrübesindeki olumsuzluğa açıklığı korumaktadır. Zira *bütün*'e nazaran parça daima mecaz olarak kalmak zorundadır. Öyleyse Gazali, *bütün*-parça ilişkisinde parça olan insana mecaz sıfatı yükleyerek bilincin hangi metodolojiyi ve yorumlama biçimini kullanırsa kullansın *bütün*'ü tamamen temsil edemeyeceğini gündeme taşımış olmaktadır.

Mecaz perspektifinde anlama ve yorumlamada parça *bütün*'e dair daima kurgusal bir dil üretmektedir. Bu kurgusallık nefsin kendi biricikliğini *bütün*'ün bir parçası olarak idrak etmesi esnasında üretilmektedir. Bu kurgusal dilde Nur, nefsin hakikati arayış ve onunla özdeşleşme sürecinde mutlak bir mesafenin varlığını aydınlatmaktadır. *Bütün*'e dair çizilen sınırların daima tahrip edilmesi olarak bu mesafede bilinç, ahlaki hakikate dair nihilist savrulmadan korunmak için sembolik dile ihtiyaç duymaktadır. Zira bu yorumda sembol, *bütün*'e dair çeşitli hakikat tecrübelerini bir araya getiren ortak bir dil oluşumuna olanak sağlamaktadır. Bu anlamda sembol, *bütün*'ün kendisini değil, onun idrak edilme biçimlerini resmetmektedir. Başka deyişle

⁴⁴⁵ Koç, *Din Dili*, s. 92.

sembol, bir şeyin hakikati ve mahiyetini bilmek ile ilgili değil, hakikatin farklı ve çeşitli yorum biçimlerini temsil etmektedir. Gazali'ye göre semboller ruhani ve melekûti anlamların yolunu alışımlı şekilsel lafızlarla bilmek için birer örnektirler.⁴⁴⁶ Zira insanların dünyaya olan düşkünlükleri onların hakikati kendi tecrübi düzeylerine indirgemelerine sebep olmaktadır.

Bu indirgeyici yaklaşımda bilinç, bireysel hakikat tecrübesini kendi arzu ve hevesleriyle (öznel) sınırlandırdığında kendi sembolik arızı karakterini unutmaktadır. Bu durumda *bütin*'ü temsil iddiasıyla farklılığa dair hassasiyetini kaybetmektedir. Bu sebeple semboller, farklılık ve çoğulluk düzeyinde mevcut tecrübenin hakikiliğini keşfetme ve anlamlandırmak için açılmış olan kapının⁴⁴⁷ güvenliğini muhafaza etmektedir. Böylece sembolik dil, hakikate dair bireysel tecrübenin kendi dilsel-tarihsel sınırlarına açık kalmasını sağlamaktadır. Nitekim insanları belli bir dilsel-tarihsel hakikat tecrübesi etrafında toplayan şey sembolik dildir. Searle'ye göre bir şey ancak sembol olarak kullanıldığında, değerlendirildiğinde veya kabul edildiğinde semboldür.⁴⁴⁸ Yani ona göre bir şey ancak ona sembolik bir yorum tahsis eden gözlemciye, kullanıcıya ve amile göre semboldür.⁴⁴⁹ Benzer şekilde Gadamer'e göre de sembolün anlamı, ontolojik içerikten değil kendi başına anlamı bulunmayana anlamını veren bir mutabakattan⁴⁵⁰ kaynaklanmaktadır. O halde sembolik dil, şeylerin ontolojik gerçekliğini bire bir yansıtan temsili dilden farklı olarak insanın şeylerle arızı/geçici ilişki tarzını yansıtmaktadır. Bu bağlamda sembolik dilde hakikat, ne tamamen yorumlardan bağımsızlaşabilir ne de tamamen yorumlara indirgenebilir.⁴⁵¹ Öyleyse sembolik dil, bilince direnen ve tarihsel olana da indirgenemeyen aşkın hakikat tasavvuruna açıklığı muhafaza etmektedir. Nitekim Koç'a göre din dilinin sembolik kullanımı, tüm kavramsallaştırmalara karşı direnen şeyi gösterme amacı taşımaktadır.⁴⁵² Bu sebeple sembolik dil hakikate dair hem farklı söylemleri bir araya getirmekte hem de henüz söylenmeyene karşı mesafeyi anlamlı kılmaktadır. Birbirinden farklı ve çeşitli parçaların birbirlerine göre karmaşık, muğlak

⁴⁴⁶ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 60; Gazâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, s. 73.

⁴⁴⁷ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 60; Gazâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, s. 73.

⁴⁴⁸ John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 36.

⁴⁴⁹ Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 36; "Bu durum sembollerin kültürel bağlam ve kişisel tecrübelerle çok sıkı bir ilişkisi olduğunu gösterir". Bkz. Koç, *Din Dili*, s. 104.

⁴⁵⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, s. 217.

⁴⁵¹ Tatar, *Üç Derste Hermenötik*, s. 51.

⁴⁵² Koç, *Din Dili*, s. 95.

ve çelişik konumu sembolik dilin sunduğu ortak anlam ufkunda bütünleştirilmeye çalışılmaktadır. Öyleyse Gazali düşüncesinde sembolik dilin sunduğu paylaşılabılır ufuk mecaz niteliğine sahip bireysel bilincin ufkunda daima sınırlı olarak tezahür etmektedir. Bu nedenle sembolik dil, bireysel bilincin anlatısı ve kurgusu içinde hakikatin anlamını kısmi olarak tezahür ettirmektedir.

Böyle bir kurgusal dil varsayıldığında *bütün* belirlenmiş bir yapısı olan yap-boz tahtası olarak tasavvur edilemez. Daha açık ifadeyle hakikat, belli bir yöntemle tek tek parçaların birbirine eklenmesiyle kavranabilen bir yapı değildir. Öyleyse sembolik dilin idealize edilen anlam ufku aynı zamanda hakikate dair daima eksik bir kavrayışın varlığına da işaret etmektedir.⁴⁵³ İnsan ancak ürettiği kurgusal dili keşfettiği ölçüde hakikatle otantik bir yüzleşme sağlamaktadır. Bu bağlamda nefsin, sembolik dilde kendi gerçekliğini anlamlandırmasını Tatar şöyle tasvir etmektedir:

Aklın yegane işlevi, hakikate açılan kapıları keşfetmeye, dilde ve fiziksel dünya içinde ortaya çıkan sembolik (mecazi) varlıkları (suretleri) yorumlayarak hakikatin izini sürmeye çalışmaktır. Akıl her zaman suret-gerçeklik arasındaki ontolojik farklılığın yol açtığı gerilim içerisinde bulur kendisini. Bu bağlamda kendisi de ilahi aklın bir sureti olarak kendi gerçekliği anlamak ve araştırmak durumundadır. Ne var ki Gazali, hakikatin daima metafiziğin rasyonel görünümlü söylemlerini aşmasına yani hep dilin ötesine gitmesine (ertelenmesine) rağmen bir nihilizme kapı aralamamaktadır. Ona göre hakikat, zamansal olarak beşeri durum ve tecrübe (hal) içinde kendini metaforik anlama düzeyinde ele verir. Bu yüzden hakikatin kesinliği mantıksal söylemlerin kesinliğinden ziyade yakini tecrübelerde açığa çıkar.⁴⁵⁴

Gazali için hakikat, salt rasyonel (felsefi-metafizik) bir dil içerisinde anlaşılamayacağından dini (sembolik) dile ihtiyaç duymaktadır. Başka deyişle Gazali sembolik dilin imkanını yalnızca aklın dilsel-tarihsel (taklit) ya da soyutlayıcı (epistemolojik) boyutuyla değil mutlak aşkın boyutuyla da ele almaktadır. Zira bu mutlak aşkın boyut dâhilinde hakikati kavrayışta insana mecaz niteliği ilişmekte ve tecrübesi “tamamlanmamış”lık olarak yorumlanmaktadır. Gazali için arifler bile ancak mecaz çukurundan hareketle hakikatin zirvesine yükselmekte ve miracına ulaşmaktadırlar.⁴⁵⁵ Öyleyse sembolik dilde hakikate erişim insanın sembolik arızı karakterini idrak ile mümkündür. Soyut-akli düşüncenin tümel metafizik dili, sembolik dilin somut varoluşsal tikel karakteri tarafından sürekli revize edilmektedir. Bu sebeple Gazali düşüncesinde tecrübenin kesinliği (yakın) akıl ve duyu gibi idrak yollarıyla

⁴⁵³ Tatar, *Üç Derste Hermenötik*, s. 49.

⁴⁵⁴ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 57.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 137; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 45.

değil, mistik arınmaya dayalı bir yaşayış ve ancak ilahi yardım ile elde edilebilmektedir.⁴⁵⁶ Bu yorumda hatırda tutulması gereken şey kalp gözüne dayalı olarak kullanılan sembolik dilin, ne salt akli ne salt manevi olarak anlaşılabilceğı hususudur.

Bu perspektifte hakikatin mutlak “ne”liğinden değil, daha “doğru” ve daha “iyi” bağlamında tecrübesinden söz edebilmekteyiz. Bu perspektifte dil, düşünce ve gerçeklik baştan belirlenmiş bir şema bağlamında ilişkilendirilmez. Başka deyişle hakikat tecrübesi tarihsel ve dil ortamından aşırı soyutlanarak entelektüel vurguya ağırlık veren kavramsal bir şema olmamakla birlikte kavramsal düşüncenin ötesinin anlamını sorgulayabilmektir. Zira hakikatin kavramsal düzeyi belli bir yöneliş ve amacın formunu taşımaktadır. Bu amaç formu nedeniyle kavram (tasavvur) ve hakikat (tasdik) arasındaki ilişki özdeş ilişki değildir. Öyleyse bu form belli kültürel ortamın kodu olan dil ve tarih ile ilişkilidir. Bu durumda Bruns’un ifadesiyle marifet (gnosis) bir olaydır; onun amacı metnin ne kastettiğini öğrenmek değil, tecrübe etmektir.⁴⁵⁷ Gemuhluoğlu’na göre ise bir “metni” anlamaktan ve açıklamaktan değil, bizzat onu tecrübe etmekten ve onun bizi “dönüştürmesinden” bahsedebilmekteyiz.⁴⁵⁸ Öyleyse en doğru olanı (yakîn), mutlak hakikatin tecrübesinde oluşan farklı dil ve tarihi tecrübelerden beslenen çeşitli merkezlerin birbirleriyle iletişime geçeceğı ve hakikat tecrübesini zenginleştireceğı⁴⁵⁹ diyalojik dil içerisinde anlamlandırabiliriz. Bu diyalojik dilde “doğru ve iyi olana” dair üst bilinç, salt zihinsel bir süreçte değil pratik ortamdan ve onun sorunlarından kopmadan keşfedilebilir görünmektedir. Bu da hakikati tecrübenin mantıksal ispat gibi entelektüel sürecinden ziyade ahlaki boyutunu ön plana çıkarmaktadır.

Kanaatimizce tecrübeye dayalı ahlaki bilinç soyutlayıcı aşkın bir zemin değil, Nur’un farklı düzeylerdeki keşfi ve tecrübesi hakkındaki anlamlı konuşma imkanı olarak tasavvur edilebilmektedir. Bu perspektifte Nur, mevcut tecrübenin zahir temelinin ötesinde onu aşan, kuşatan, etkileyen, dönüştüren karşılıklı konuşmayı mümkün kılan sembolik bir dil bağlamında kaynaşmaktadır. Nitekim Gazali düşüncesinde hakikat hakkında konuşma Nur’un akli aşan yapısı nedeniyle sembolik

⁴⁵⁶ Aydınli, “Gazâlî’de Mistik Tecrübe ve Akıl”, s. 150.

⁴⁵⁷ Bruns, “Gazâlî’nin Tasavvufi Hermenötigi”, s. 423.

⁴⁵⁸ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 79.

⁴⁵⁹ “Bu örneklerde hermenötik, bir yorum sanatı (techné) değil, fakat bir uygulama (praxis), bir hayat tarzıdır.” bkz. Bruns, “Gazâlî’nin Tasavvufi Hermenötigi”, s. 427.

dil bağlamında kutsal metne bağlı olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda Kur'ân metninin sembolik anlamı ortaya çıkmaktadır. Nitekim Tatar'a göre Kur'ân Müslüman kimliğinin oluşumunda, Müslümanların birbirlerini anlamalarında, birbirlerini ayırt etmelerinde ve kendilerine özgü iletişim tarzı geliştirmelerinde rol oynadığı zaman "sembolik metin" formunu almaktadır.⁴⁶⁰ Öyleyse Nur'un hakikatine nazaran mecaz olan insan için hakikat tecrübesi yalnızca sembolik düzeyde dile getirilebilmektedir. Sembolik dil hem kavrayışın somut paylaşılan zeminini hem de bireysel tecrübe zeminini aynı bağlamda taşıyabilmektedir. Yani sembol, hem paylaşılan anlamı hem de daha derinlikli kavrayışa açıklığı muhafaza etmektedir. Böylece farklı anlama düzeyleri arasındaki ortak bir anlam ve iletişim alanına imkan tanımaktadır. Bu bağlamda Tatar'ın Kur'ân metnini belli bir konu ve sorunun temel noktalarına işaret ederek hakikatin anlamı hakkında karşılıklı düşünme ve konuşma imkanı⁴⁶¹ olarak yorumlaması ilgi çekici görünmektedir.

Gazali düşüncesinde karşılıklı konuşma ve düşünmenin ortak-bağlayıcı aşkın zeminini tasvir eden Nur, aydınlanma döneminde dile getirilen insan aklı ve doğası ya da Aristoteles'in mantık çerçevesinde izah ettiği varlığın özdeşliğinden yayılmaz. Her iki yaklaşımda da hakikatin insan düşüncesi tarafından nesnel ve evrensel kavrayışı soruşturulmaktadır. Tatar'ın dikkat çektiği üzere Gazali düşüncesi, merkezi temsil etme iddiasında bulunan her türlü felsefi, dini ve siyasi düşünceyi merkezden uzaklaştırarak Tanrı'nın hiçbir kelam içerisinde tamamen açığa çıkarılamayacak bir hakikat sorusu olarak kalacağına dikkat çekmektedir.⁴⁶² Bu sorgulamada varlık/yaratılmış her şey, şahadet edilenin ötesinde bir anlama transfer eden köprü, geçittir. Yaratıcısının birliğine şahitlik etme hususunda varlıkların hepsi eşit düzeyde olduğundan, ayırım ortadan kalkmış ve yol belirsiz hale gelmiştir.⁴⁶³ Bu sebeple tecrübeye mecaz niteliği haiz olur ve Gazali'nin anladığı şekliyle özneyi de içine alır yani onu kendisine hâkim bir fail kılmaz.⁴⁶⁴ Mecaz yorumu çerçevesinde insan, self-substance, kendi ayakları üzerinde duramayan anlamına gelmektedir. Batı metafizik tarihinde özellikle Descartes'in metodolojik olarak ortaya koyduğu kendi gerçekliğinden emin olma ve buradan hareketle hakikati nesnel ve evrensel kavrayış gibi bir durum söz konusu değildir. Bunun aksine Nur metafiziğinde varlık kavrayışına

⁴⁶⁰ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 43.

⁴⁶¹ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 35.

⁴⁶² Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 67.

⁴⁶³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 148; Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat*, s. 51.

⁴⁶⁴ Bruns, "Gazâlî'nin Tasavvufi Hermenötiği", s. 427.

(ontoloji) dair hakikat⁴⁶⁵, insan düşüncesine indirgenemez, insanı aşan ve kuşatan bir perspektiften anlamlandırılmaktadır.

Gazali düşüncesinde Ben'in kurgusal olarak yorumlandığı bireysel varoluş ne anlama gelmektedir? Mecazi bir varlığın ahlaki olma imkanı ve anlamı nasıl anlamlandırılmaktadır? Dahası insanın hakikat ile bu mecazi olarak yüzleşmesi ahlaki değerlerin anlamsızlaştırılması mıdır ya da aşırı göreceli bir tavır mı üretmektedir? Gazali'nin Nur metafiziği bağlamında Tanrı'nın veçhi dışında her şey mecazi ise Tanrı karşısında herhangi bir gerçek öteki yoksa Ben, Tanrı'nın veçhine nispetle kendi gerçekliğine nasıl kavuşmaktadır? Ben'in kurgusal dil ile yorumunda günümüz ahlak felsefesinin temel tartışma konusu olan ötekilik nasıl anlamlandırılmaktadır?

2.2.1. Araf/Gölge Sorunu Olarak Farklılık

Gazali düşüncesinde insanın hakikat tecrübesi ve bu tecrübenin içinde şekillendiği varlık kavrayışı Tanrı'ya nispetle mutlak özdeşlik bağlamında ontik bir gerçekliğe sahiptir. İnsan bu ontik boyutu kendi tecrübesi bağlamında rasyonel olarak deşifre ettiğinde ontolojik boyut tezahür etmektedir. Nur, bu ontik ve ontolojik boyut arasındaki zıtlık ve birliği ya da özdeşlik ve farklılığı ayırt etmeye olanak tanıyan mutlak mesafeyi dile getirmektedir. Gazali düşüncesinde bu mesafenin varlığı ontolojik boyutun daima belli bir amaçsallık/yönelimsel bağlamda anlamlandırılmasıyla ilgili görünmektedir. Zira insanın mutlak hakikate dair amaçsal yönelişi varlığın ontik boyutu ile sürekli olarak mesafe üretmektedir. Gazali için ontolojik gerçeklik daima insanın yetkinleşmesi, kurtuluşu ve mutluluğu gibi amaçsallık içerdiğinden bilinç, bu mutlak mesafe bağlamında daima araf/gölge olarak niteleyebileceğimiz bir mekanda asılı kalmaktadır. Gazali düşüncesinde bilinç kendi yönelimsel karakteri nedeniyle kendi gölgesi eşliğinde arşınladığı bu mesafeyi tamamen aydınlatacak bir dil üretiminden yoksun görünmektedir. Bu sebeple Gazali'ye göre ilimde derinleşenler ve veli kullar dahi bilgide avamın sınırını geçip bilgi çöllerinde kilometrelerce yol kat etmiş olsalar bile yine de önlerinde

⁴⁶⁵ “Görünür âlem (âlem-i şehâdet), Kur’ân ve öteki semavi kitapların zikrettikleri, ruhanî ve nûrânî âlem de denilen akledilir âlemin (âlem-i melekût) aşağı bir kopyası ya da gölgesidir. Nurânî varlıklar hiyerarşisi onların En Yüce nûr yahut Allah’a yakınlıkları derecesine göre tayin edilir. ... onu altlarındaki çok sayıdaki cismânî varlıklarla birlikte varlıklarını En Yüce nûr’dan alan aşağı ruhlar izler. Binaenaleyh onların varlıklar Yaratıcı (Author)larına nispetle tamamen tâli (derivative)dir ve zafî varlık vasfına sahip olan yalnızca Allah’tır. Gerçekte O’ndan başka hiçbir şeyin varlığı yoktur”. Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şa-to, İstanbul 2004, s. 286.

yürümedikleri yol daha fazladır.⁴⁶⁶ Hatta bu mesafede en önde gidenler için bile keşfedilen şeyler gizli kalanların yanında çok az bir şeyi ifade ettiğinden bir değeri yoktur.⁴⁶⁷

Gazali düşüncesinde bu mesafenin varlığını idrak etmek en yüksek kavrayış düzeyine işaret etmekte dolayısıyla ona göre bu kavrayış düzeyine ulaşamayanlar gölge-hayaller dünyasında oyalanmaktadır. İnsanın mecaz olarak yorumlanması gölge-hayaller dünyası olarak nitelenen mevcut hakikat tecrübesindeki ontik olanla ontolojik olan arasındaki kapanamaz mesafeyi dile getirmektedir. Mecaz-hakikat ikilemiyle ifade edilen bu mesafede Tanrı insandan mutlak anlamda farklı iken insan ancak bu farklılığı fark ettiği ölçüde kendi hakikatini anlamlandırabilmektedir. Böyle bir mesafe bağlamında araf/gölge mekanda asılı kalan *ben*'in kendi özdeşliği kavrayıp farklılık hakkında konuşabilme imkanı nasıl olanaklı olmaktadır? Bu perspektifte *ben*'in farklılıklarla ahlaki yüzleşmesini mümkün kılan dil nasıl yorumlanmaktadır?

Gazali düşüncesinde *ben* kendi özdeşliğini ancak sahip olduğu kendi vasıfları çerçevesinde fark edebilmektedir. Başka deyişle *ben*'in özdeşliği, ontik ve ontolojik olan arasındaki mutlak mesafenin belli bir amaçsallık bağlamında arşınlanması esnasında ortaya çıkan birtakım iyi ve kötü vasıflar şeklinde kavranabilmektedir. Bu nedenle insan, araf/gölge mekanda hakikati ancak kendi nitelikleri bağlamında tecrübe edebilmektedir. Başka ifadeyle insan, sahip olduğu amaçsallık çerçevesinde kazandığı çeşitli vasıflarla hakikatin açılışına kısmi/arzi olarak tanıklık edebilmektedir. Nur metafiziğinde Tanrı'nın irade ve kudreti herhangi bir evrensel ve nesnel töz/öz düşüncesine geçit vermediğinden *ben*'in özdeşliği ile Mutlak özdeşlik olan Tanrı arasında kat edilemeyen bir mesafede 'gölge varlık olarak insanın' anlamı onun ahlaki çabasını ön plana çıkarmaktadır. Zira bu gölge varlık olarak *ben* kendi gerçekliği ve farklılığını bu mesafede mistik vizyona dayalı olarak bireysel derinlik ve sınırlılığı dâhilinde keşfedebilmektedir. Gazali düşüncesinde insan varoluşunu tanımlayan nefis kavramı, tamamen kat edilemeyen bu mesafe sebebiyle hakikatin fanilik olarak tecrübe edilebilmesine dikkat çekmektedir. Bu mesafeyi idrak eden nefis için Mutlak özdeşlik hakkında nesnel ve ideal konuşma mümkün olmadığından insan kendi özdeşliğini ancak sembolik-mecazi dil ikileminde ahlaki olarak tecrübe

⁴⁶⁶ Gazâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, ss. 323-324; Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 39.

⁴⁶⁷ Gazâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, ss. 323-324; Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 39.

edebilmektedir. Başka deyişle böyle bir mutlak mesafe bağlamında nefsin gerçekliği (kendilik) yalnızca kendi özneliğini ahlaki disiplin altına alması ile anlamlandırılabilir. Bu bağlamda *ben*'in kendi özdeşliği hakkında doğru olarak konuşabilmesi için kendi mevcut tecrübesinden soyutlanması gerekmektedir ki bu soyutlanma nefsin ahlaki olma çabasını ifade eden riyazat ve mücahede kavramları bağlamında tartışılmaktadır. Bu sebeple mecazi varlık düzeyindeki insanın gerçekliği ancak ahlaki bağlam ile anlamlandırılabilir.

Bu ahlaki bağlam itibariyle rasyonalite, mutlak hakikate dair evrensel bir özü kavrama değil, sahip olunan vasıflar çerçevesinde tecrübenin zamansal ve arızı boyutunu keşfetmedir. Başka bir deyişle Nur'un tezahür ettiği dünyada *ben*'in zamansal ve arızı boyutunun keşfi soyut zihni dünyadan hareketle değil, sahip olunan vasıflar çerçevesinde somut varoluşsal dünyadan hareketle soruşturulmaktadır. Bu yüzden Nur'a dair kavrayışın somut dilsel boyutu ve bu boyutun eleştirisi hakikatin doğruluk ve kesinliğini anlamlandırmakla yakından ilişkilidir. Gazali bu ilişkiyi zahiri dil bağlamında tartışmaktadır. Bu bağlamda dilsel boyutta hakikat tecrübesi insanın “doğa”sından değil insanın “anlatı”sından hareketle anlamlandırılabilir. “Anlatı”, *ben*'in hakikati keşif çabası ya da tecrübesini anlamlandırırken varlık ile ilişkisinde dokuduğu bağıdır. Bu açıdan “anlatı” ifadesini aşkın zemin bağlamında insanın hakikat tecrübesi esnasında ortaya çıkan dil ya da *ben*'in özdeşliğini kurguladığı dil olarak ele almaktayız. Öyleyse bu perspektif, teorik akla dayalı olarak *ben*'in salt bir işaret veya temsile indirgenemeyeceğini de göstermektedir. Zira bu yorumda ön plana çıkarılan mistik vizyon hakikatle ilişkide bireysel bilincin somut tecrübi bağlamdaki etkin rolüne atıf yapmaktadır. Bu sebeple *ben*, yönelim tarzıyla hakikat ile bağı çok farklı şekillerde örme ve hakikate dair farklı desenler kurgulama imkanına sahiptir. Bu kurgusal boyut *bütün*'ün anlamının parçaların vasıflarına göre değişen farklı “anlatı”lar içinde tezahür ettiğine işaret etmektedir. Kanaatimizce kurgusal “anlatı” dilini ıskalamak herhangi bir mesafe olmaksızın hakikati mutlak tecrübe iddiası anlamına gelmektedir ki bu durum insanın kendi kurgusal diline hapsolmesi ve hakikatle ilişkisinin kopması anlamına gelmektedir. Gazali düşüncesinde hakikatle ilişkiyi anlamlandırmak için bu kurgusal dilin nasıl ifade edildiği hususuna eğilmek gerekmektedir.

Gazali düşüncesinde somut tecrübi zemine dair hakikat tecrübesinin “anlatı”ları, “nefsin perdeleri” bağlamında tartışılmaktadır. Başka ifadeyle hakikatin “ne”liğine

dair erişime engel olarak nitelendirdiğimiz hem öznellik/çifte deformasyon süreci (bâtını güçleri) hem de dilsel-tarihsel sınırlılıkları (taklit) Gazali düşüncesinde “perde” metaforuyla tartışılmaktadır. Nefsin perdelerinin aralanması hakikatin kesinlik ve doğruluğuna erişmeyi mümkün kılan eleştirel boyutu dile getirmektedir. Bu sebeple Gazali öncelikle bu eleştiriye zemin hazırlayan şartları tespit etmektedir. Gazali düşüncesinde kalbin hakikate erişimine engel oluşturan “nefsin perdeleri” beş başlık altında ifade edilmektedir: Çocukluktan beri hüsn-i zanla kabul edilmiş taklidi itikatlar, çocuklarda görüldüğü üzere kalbin zatındaki noksanlık, şehvi arzular, belli amaçlara yönelmişlik durumu ve cehalet gibi sebepler kalbe hakiki suretlerin yansımalarını engellemektedir.⁴⁶⁸ Nitekim Gazali’ye göre “insan etli ve yoğun (kesîf) bir cisim ile nefsânî ince (latîf) bir ruhtan meydana geldiği için aletlere muhtaçtır. İnsan ruhu da karanlık şahıs perdesiyle perdelidir ve tasarruflarında, şahsına uygun düşen aletlere muhtaçtır; zira nesnelere hakikat ve biçimlerini, bu aletler aracılığı ile elde eder”.⁴⁶⁹ Yani insan, hakikatin *bütün*’üne onu perdeleyen ve indirgeyen aletler sebebiyle bu dünyada tamamıyla ulaşamaz. Bu perdeler eşyanın hakikatının soyut akli düzeyde nesnel ve ideal “ne”lik olarak görülmesini engellemekte, kalpte tecelli ettiği şekliyle hakikatin tecrübe edildiğine referansta bulunmaktadır. Perde metaforu aynı zamanda insanın dilsel-tarihsel gerçekliğinin “olması gereken” üzerindeki etkin belirleyici rolüne de işaret etmektedir. Dilsel-tarihsel tecrübenin “olması gereken” üzerindeki bu baskı ve etkileyici karakteri bir taraftan farklı pratikler arasında asgari iletişim zeminini sağlayarak hakikate dair nihilizmden korunurken öte taraftan taklide dayalı karakteri nedeniyle hakikati perdelemektedir.⁴⁷⁰ Gazali’ye göre kim kalbinden perdeleri kaldıran ilahi Nur ile aydınlanırsa artık o taklitçi olmaz.⁴⁷¹ Bu sebeple Gazali düşüncesinde hakikatle ilişki, hakikatin kesinlik ve doğruluğuna öznel karakter kazandıran “kalbe atılan nur”⁴⁷² olarak tasavvur edilmektedir.

Bu perspektif bağlamında Gazali’ye göre hakikatin tecelli ettiği yer kalptir. Kalp eşyanın suretini aksettiren ayna gibidir. Öyleyse kalp, eşyanın hakikati ve bu hakikatlerin kalpte husulü ve huzurunu dile getirmektedir. Eşyanın hakikatlerinin kalp aynasında husulü anlamına gelen ilim, hakikatin epistemolojik düzeyde kavranışına işaret etmektedir. Yani şeylerin hakikati (zati varlık) ile kalpteki suretleri arasında

⁴⁶⁸ Gazâlî, *Me’âricü’l-Kuds*, ss. 94-95; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, ss. 78-79.

⁴⁶⁹ Gazzâlî, *Me’ârifü’l-Akliyye*, s. 88; Gazâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, ss. 89-90.

⁴⁷⁰ Burada Heidegger’in varlığın örtüsünü kaldırmak metaforu hatırlanabilir.

⁴⁷¹ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. I, s. 290; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. I, s. 199.

⁴⁷² Gazâlî, *el-Munkız mine’-d-Dalâl*, s. 67; Gazâlî, *Arayıklar Kitabı*, s. 14.

kurulan bağlantıya işaret eden ilim, hakikatin idrak edilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁷³ Fakat Gazali'ye göre ilim ile var olan şey'in kendisi kalbe girmez. Bu durumu Gazali "insanda idrak edilen şeylerin sadece nakışları mevcuttur"⁴⁷⁴ şeklinde ifade etmektedir. Yani ilim bizzat tecrübe ettiğimiz şeyin hakikatının "ne"liğini bize vermez. Gazali'ye göre bir ateşi tanıyıp bildiğimiz zaman, ateşin kendisi kalbimize girmez, kalbimize yerleşen şey ateşin suretine uygun olan hakikatidir. Bu durum bir insanın aynaya baktığında aynaya kendisinin değil de ona uygun bir suretin yerleşmesine benzetilmektedir.⁴⁷⁵ Bu sebeple ilim de hakikatin bizzat kendisinin değil uygun suretlerinin kalbe yerleşmesi durumudur.⁴⁷⁶ Kalpteki bu suretlerin hem çifte deformasyona maruz kaldığı hem de dilsel-tarihsel sınırlılıklarla kuşatıldığı hatırlandığında kalbe atılan nur ifadesi *ben*'in özdeşliğinin (kendilik) imkan ve sınırlılıklarını dile getirmektedir. Öyleyse kalbe atılan nur, nefsin sahip olduğu vasıfların süzgecinden geçerek hakikatle yüzleşmeyi tasvir etmektedir. Bu yüzleşmede mistik vizyon, *ben*'in özdeşliğinin çeşitli "anlatı"lar bağlamında farklılaştığı zemine işaret etmektedir. Mistik vizyona dayalı olarak Nur'un kalpte farklı suretler olarak tecrübesi onun apaçıklığını perdelemekte ve onu idrakin zamansal karakterini ortaya çıkararak hakikat tecrübelerinin farklılığına kaynaklık etmektedir. O halde Gazali düşüncesinde mistik vizyona dayalı zamansal boyutta gölge-hayaller dünyasından hareketle hakikat âlemi hakkında konuşma imkanının nasıl söz konusu edildiği hususu tartışılmayı gerektirmektedir.

Gazali düşüncesinde hakikatle ilişkinin zamansal-öznel boyutlarını keşfedip farklılığın sembolik-arızı karakteri hakkında konuşabilme imkanı muhayyile/mütehayyile/tahayyül gücü bağlamında tartışılmaktadır. Gazali muhayyile gücünü iki âlem, iki deniz, iki hüküm arasında ayırıcı bir durum olarak tasvir etmektedir.⁴⁷⁷ Gazali'ye göre suret ve mana ya da his ve burhan arasındaki idrak türü olan muhayyile gücü olmasaydı insanın ma'külât ve mahsûsât hakkında konuşması olanaksız olurdu.⁴⁷⁸ Muhayyile gücü ontik olanla ontolojik olan arasında özdeşlik bağının kurulmasını ifade etmektedir. Gazali düşüncesinde insanın iç dünyasını dış

⁴⁷³ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 47; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 29.

⁴⁷⁴ Gazâlî, *Me'âricü'l-Kuds*, s. 69; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 58.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, nşr. Ahmed Kabbânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân ty., s. 8.

⁴⁷⁶ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 48; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 30.

⁴⁷⁷ Gazâlî, *Me'âricü'l-Kuds*, s. 79; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 65.

⁴⁷⁸ Gazâlî, *Me'âricü'l-Kuds*, s. 79; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 65.

dünyaya/aşkın açan kapı olarak muhayyile gücü, *bütün*-parça arasındaki ilişkinin kurgulandığı mekandır. İnsanın hakikatle ilişkisindeki kurgusal boyutuna ışık tutan muhayyile gücü aynı zamanda dilsel-tarihsel tecrübesinin zamansal-öznel boyutlarını da aydınlatmaktadır. Bu durum insanın kendi mevcut tecrübesine dair belli bir mesafenin oluşmasına da imkan vermektedir.

Kanaatimizce Gazali'nin ısrarla vurguladığı bu mesafede muhayyile, tecrübenin mevcut sınırına işaret ederek sınırın ötesiyle ilgili yeni bir imge oluşturmaya imkan veren diyalektik bir dilden hareket etmektedir. Bu diyalektikte akıl, mevcut tecrübenin sınır durumunu kavradığında hakikatin nasıl tecrübe edildiğine dair öznel sınırları da aydınlatmaktadır. O halde muhayyile insanın hakikate dair dokuduğu kendi somut varoluşsal desenini tasvir etmektedir. Muhayyile insanın amaçsallığı bağlamında hakikate dair “anlatı”nın oluşum mekanına işaret etmektedir. Öyleyse muhayyilenin belli bir “anlatı”ya transferini/dökülüşünü ifade eden amaçsallık aracılığıyla nefis, kendi hakikatini kurgulama sürecine dâhil olmaktadır. Bu perspektifte insan rüzgar önünde savrulan bir yaprak misali ya da modern dilde daha farklı açıdan dile getirildiği üzere katı bir determinizm parçası değildir. Buradan mülhem insan kendi özdeşliğini bir işaret ya da bir temsil olarak değil, yaratıcı muhayyile olarak tecrübe etmektedir. Muhayyile mevcut tecrübenin zamansal karakterine ışık tutarak bu tecrübenin hakikate dair belli bir zaman ve mekan çerçevesine alınmış bir kurgu/sanı (zan) olarak kaldığına işaret etmektedir.

Muhayyile gücü zemininde hakikatle ilişki *ben*'in “anlatı”sı olarak özneliğin keşfedilme sürecini dile getirmektedir. Zira Gazali, aklın hakikatle ilişkisinin aydınlık, açıklık ve gizlilikte ayrı ayrı olduğu ve yaratılışı sebebiyle bunun zorunlu olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁹ Ayrıca Gazali tahayyül gücünün her insanda aynı olmadığı bilakis farklı derecelerde olup çoğu kez de birbirine zıt ve muhalif olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁰ Aklın bu çoğulcu yapısını bâtil olarak görüp akıl bağlamında ortaya çıkan farklılık ve zıtlığın masum imam fikri ile aşılabileceğine dair Talimiyye yorumunu eleştirmektedir.⁴⁸¹ Dahası peygamberlerin bile halk arasındaki çokluk ve ayrılığı

⁴⁷⁹ Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtuniyye ve Te'vilin Temel İlkeleri el-Kanûnü'l-Külli fi't-Te'vil*, çev. Ahmet Ateş ve Şerafeddin Yaltkaya, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 60.

⁴⁸⁰ Gazâlî, *Me'âricü'l-Kuds*, s. 79; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 65.

⁴⁸¹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtuniyye*, s. 76; Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, ss. 108-110; Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, ss. 110-111.

ortadan kaldıramadığını söylemektedir.⁴⁸² Aynı şekilde kendi dönemindeki Meşşai geleneğin mantık ilkeleriyle tahayyül gücünün farklılık ve zıtlığını aşma iddiasını da eleştirmektedir. Öyleyse insanlar ancak Tanrı merkezinde hakikati tahayyül ettiği ölçüde kendi gerçekliklerini farklı derecelerle kazanmaktadır.⁴⁸³ Böyle bir hakikat tasavvuruna sahip olan peygamberler ve arifler diğer insanlara nazaran üstünlük kazanmaktadır.⁴⁸⁴

Muhayyile çerçevesindeki hakikat tasavvuru, aşkın dünya (melekût) ve somut tecrübi dünya (şehadet) arasında bir araf/dehliz/eşik durumuna işaret etmektedir. Başka ifadeyle mecazi varoluşa sahip insan, kendi dilsel-tarihsel gerçekliği ve aşkın olan arasında “araf”, “dehliz”, “eşik” denilen ara mekanda (liminal space) konumlandırılmaktadır. Moosa dehliz kavramını kapı ve ev arasında; evden bakınca dışarıda, kapıdan bakınca içeride görülen bir mekan olarak tasvir etmektedir. Dehliz ne tamamen öznel ne tamamen halka açık/nesnel olup kapı ve ev arasında sınırlı bir yere işaret etmektedir. Dehliz metaforu bâtın/iç ve zahir/dış arasında kritik eleştirel ortam olarak⁴⁸⁵ farklılıklar arasındaki kesin sınırlara değil bu sınırlar arasındaki yüzleşmeye işaret etmektedir. Yani dehliz sabit zıtlıklara değil, zıtlıklar arasındaki diyalojiye dikkat çekmektedir.⁴⁸⁶ Moosa’ya göre Gazali düşüncesinde dehliz metaforu, heterojen bilgi ve öznel dünyada yorum yapma imkanına işaret etmektedir.⁴⁸⁷ Bu öznel dünyada akıl, çokluğu aşım aşkın zemin ile ittisal edemediğinden muhayyile gücü daima hakikate dair sembolik dile ihtiyaç duymaktadır. Zira Gemuhluoğlu’nun ifade ettiği üzere muhayyile gücü tümel olan bilgileri sembollerle tikel forma dönüştürme imkanı sunmaktadır.⁴⁸⁸ Sembolik dil, aşkın hakikate dair ontolojik ve epistemolojik söylemlerde ifşa olan *ben*’in kendi amaçsallığını aşım üst bilinç arayışını ifade etmektedir. Öyleyse sembolik dil vasıtasıyla muhayyile gücü araf-gölge (mecazi) varlığın aşım-hakiki (mutlak) varlıkla dikey diye niteleyebileceğimiz ilişkisini mümkün kılmaktadır. Bu sebeple mecazi varlıkla aşım olan arasındaki dehlize işaret eden muhayyile gücü “arafta bulunmaya”⁴⁸⁹ benzetilmektedir.

⁴⁸² İmam Gazzâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, s. 59.

⁴⁸³ Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'în fî Usûliddîn*, ss. 73-74; Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensiptir*, s. 100.

⁴⁸⁴ Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'în fî Usûliddîn*, s. 74; Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensiptir*, s. 100.

⁴⁸⁵ Moosa, *Ghazali and Poetics İmagination*, s. 48; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, ss. 73-74.

⁴⁸⁶ Moosa, *Ghazali and Poetics İmagination*, s. 272; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 370.

⁴⁸⁷ Moosa, *Ghazali and Poetics İmagination*, s. 30; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 49.

⁴⁸⁸ Gemuhluoğlu, “Gazzâlî’de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme”, s. 611.

⁴⁸⁹ Moosa, *Ghazali and Poetics İmagination* s. 48; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 73.

Moosa'ya göre Gazali'yi bilişsel bilginin sınırlarıyla yüzleştiren yaşadığı entelektüel kriz, onun bu sınır durumunu (araf/dehliz) fark etmesini sağlamış ve varoluşsal değişimini hızlandırmıştır. Tecrübe ettiği krizden itibaren Gazali, kendi yaşamını neredeyse tamamıyla zamansallık açısından yapılandırmıştır. Bu zamansallık geçmiş, şimdi ve şiddetli bir tutku ile eskatolojik gelecek (ahiret) olan bir zamansallıktır.⁴⁹⁰ Dolayısıyla Gazali bilişsel olanın sınırını gösterebilmek için eskatolojik zamana yönelmektedir. Gazali'nin eserlerinde gayb âlemi olarak dile getirilen bu eskatolojik ufku çalışmamızda derin zamansallık olarak nitelendirmekteyiz. Zira gayb tasavvuru mecaz-hakikat ikilemindeki mutlak mesafenin bu dünyada kat edilemeyeceğini vurgulayarak insanı yersiz yurtsuz bir mekana yerleştirmektedir. Dolayısıyla aşkın zemine nispetle kapanamayan bir mesafeyi hatırlatan gayb tasavvuru insanın bu dünyada kendi özdeşliğine nihai olarak erişemeyeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda derin zamansallık tasavvuru Gazali için hakikate dair bir rüya görüldüğünün her daim akılda tutulmasını ifade etmektedir. Bu sebeple derin zamansallık tasavvuru Gazali düşüncesinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Zira insan ne zaman derin zamansallığını yani hakikate dair rüya gördüğünü unutursa işte o zaman hakikati de unutmaktadır.⁴⁹¹ Gazali'nin eskatolojik kaygısı burada başlamaktadır. Eskatolojik tasavvur ile Gazali hakikate dair epistemolojik indirgeme sürecinin her daim hafızada canlı tutulmasını istemektedir. Hakikate dair daima rüya gördüğümüzü hatırlatan eskatolojik tasavvur, ruh bedende kaldığı sürece hakikatin tamamının elde edilemeyeceğinin⁴⁹² fark edilmesini ifade etmektedir.

Gazali düşüncesini bu bağlamda ele aldığımızda ön plana çıkan eleştiri mantık ve matematiksel dilin soyutlayıcı niteliğinden hareketle aklın mutlak hakikate erişebileceği varsayımına yöneliktir. Aklın mutlak hakikate erişimine engel olan nefsin perdeleri soyut zihni bilgi ile değil; âlemde tezahür eden Tanrı'ya nispeti fark ettiren bilgi (marifetullah) vasıtasıyla kaldırılabilir. ⁴⁹³ Öyleyse farklı ahlaki pratikler dâhilinde bilincin hakikate dair “anlatı”ları -nefsin perdeleri- ancak marifetullah zemininde aralanabilmektedir. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki bilgi O'nun zatını soyut akılla ispat konusundan ziyade şeyleri onunla aydınlatmak ile ilgilidir.

⁴⁹⁰ Moosa, *Ghazali and Poetics Imagination*, s. 72; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 105.

⁴⁹¹ “Muhakkak insanlar uyuyorlar. Ne zaman ölürlerse o zaman uyanırlar”. Bkz. Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 256; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 129.

⁴⁹² Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 17; Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 10.

⁴⁹³ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 43; Gazâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, s. 51.

Marifetullah zemininde hakikatle yüzleşme, somut tecrübi bağlamın hem zamansal karakterine hem de onun aşılma çabasına referansta bulunmaktadır. Nitekim Tanrı'nın irade ve kudretinin etkisiyle âlemde mevcut bulunan olumsuzluk düşüncesi, hakikat hakkında konuşmanın zamansal yapısını belirginleştirmekte dolayısıyla "daha iyi" olana dair açıklığı muhafaza etmektedir. Gazali düşüncesinde marifetullah bu açıklığa işaret etmektedir. Zira Nur metafiziği Gazali'nin Tanrı'nın her an yaratma eylemi bağlamında hakikat hakkındaki söylemlerin sınırlılığına dikkat çekmektedir. Sınırlılık bilinci dâhilinde hakikat ile yüzleşme akli öncüllerle kavranan soyut süreçle kuşatılmadığından akıl, hakikati tekelleştiren ve istila eden metafizik bir söylem üretme gücünden yoksun görünmektedir. Böyle bir olumsal dünyada marifetullah *ben*'in kendini tanıması/bilmesi (ma'rifetü'n-nefs) bağlamında sınırlı olarak anlamlandırılabilir. Bu perspektifte akıl, hakikatin *bütün*'ünü temsil edebilen monolojik bir dil oluşturamaz. Ya da aklın, monolojik bir dil içerisinde hakikatin aşkın zemini olmasına dair şüphe nüksetmektedir. Bu sebeple tecrübenin hakikiliği her daim bir soru işaretine dönüşmektedir. Bu soru, zamansallığını idrak eden *ben*'in kendi varoluşsal "anlatı"sındaki hakikat iddiasına yöneltilmiş görünmektedir.

Bu soru bağlamında zamansallık, arafta konumlandırılan insanın hakikatle yatay olarak niteleyebileceğimiz varoluşsal ilişkisini tasvir etmektedir. Arafın bu yatay düzlemi, fanilik düşüncesiyle ilişkili olarak mevcut tecrübenin sınırlılıklarına işaret etmektedir. Zira Gazali'nin zamansallık düşüncesinde kendi ölümlülüğünü kesin bir şekilde kavrayış ön plandadır.⁴⁹⁴ İnsan tecrübesinin en temel sorunlarından biri olan "ölümlülük" düşüncesi bilincin yatay düzlemdeki zamansal karakterini ön plana çıkarmaktadır. Bu yatay düzlemdeki eskatolojik (ahiret) tasavvur ise bilincin mevcut tecrübeye dair ürettiği tüm anlamları belirsiz bir ufka taşımaktadır. Bu ufuk, dünyada varoluşa ve onu üreten dile dair hiçbir noktada nihai olarak durmayan ve tüm sınırların anlamı belirsizleştiren bir tasavvur sunmaktadır. Başka deyişle hakikati anlama, bilinç çerçevesine indirgenemeyen dahası hakikate dair üretilen sınırın sürekli ötesine işaret eden bir ufka işaret edilmektedir. Böylece derin zamansallık tasavvurunda akıl, hakikatin ne olduğunu tam olarak kavrayabilecek nitelikten yoksun olarak tasvir edilmektedir. Bu perspektif hakikatle bağı koparmamak ya da nihilizmden korunmak için Gazali düşüncesinde akla nasıl bir rol verildiği sorusunu ön plana çıkarmaktadır.

⁴⁹⁴ Moosa, *Ghazali and Poetics İmagination*, s. 72; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 105.

Bu soruyu anlamlandırmak için öncelikle Gazali'nin eleştirdiği Meşşai geleneğe dönmek aydınlatıcı görünmektedir. Zira Meşşai gelenekte zamansallık tasavvurunun nedensellik kategorisi ile aşılabileceği düşünülmektedir. Antik Yunan düşüncesine dayanan bu gelenek, akıl vasıtasıyla hakikatin ilk kaynağının “öz” çerçevesinde teorik olarak kavranabileceğini tasavvur etmektedir. Bu tasavvur çerçevesinde ilk kaynağa ve onun hakikatine erişen akıl ile hakikat arasındaki mesafe kapatılmaktadır. Bu çerçevede akıl, her şeyin hakikatini bilinç düzeyine indirgeyebildiği temsili bir dil ön görmektedir. Bilincin kesinlik arayışının temsili dil ile örtüştürülmesi “özne”nin (cogito) doğuşunu⁴⁹⁵ dolayısıyla insanın mecazi karakterinin (fanilik) unutulduğunu ifade etmektedir. Bu perspektifte insan artık Tanrı'yı temsil kabiliyetine sahiptir. Özellikle de modern dönem bilim mantığının hareket noktasını oluşturan temsili dil vasıtasıyla akıl aşkın zemin haline getirilmiş böylece Tanrı fikrini aradan çıkararak yeni bir “anlatı”ya kaynaklık etmiştir. Tanrı'nın aradan çıkarılması insan ile hakikat arasındaki mesafenin tamamen kapanması/çakışması anlamına gelmektedir. Böylece insan rüyadan uyanmış, hakikatle karşılaşmış ve aydınlanmıştır. Bu uyanışın gerçekleşebileceği yegane dil ise tecrübeden tamamen soyutlanabilen biçime indirgenmiş mantıksal ve matematiksel dildir. Dolayısıyla da soyutlayıcı ve kesinliği ifade eden mantıksal ve matematiksel dil vasıtasıyla akla büyük bir iktidar alanı yaratılmıştır. Halbuki Gazali düşüncesinde bu durum insanın hakikate dair rüya gördüğünü unutma halini dolayısıyla hakikatin unutulduğunu ifade etmektedir.

Gazali, modern düşüncenin nüvelerini barındıran Meşşai düşünce geleneğindeki aklın bu iktidar alanını derin zamansallık bağlamında tartışmaya açmaktadır. Gazali'nin zamansallık düşüncesinin zeminine yerleştirdiği eskatolojik ufuk (gayb), mevcut tecrübenin ahlaki boyutunun ölümlülük/fanilik ekseninde daima sorgulanmasını ifade etmektedir. İnsanın derin zamansallığını unutamaması ya da mevcut imkanların son bulmasının farkında olması anlamında ölümlülük sorunu, fanilik, şimdi-burada “olan” mevcut tecrübenin “olması gereken” en iyi şekilde anlamak için kendi zaman ve mekanının ötesine bir çağrıdır. Moosa'ya göre zamanı bu şekilde tasavvur etmede kendi ölümlülüğünü kesin bir şekilde kavrama ve zamanla heyecan verici bir yarış söz konusudur.⁴⁹⁶ Bu yarış hakikati anlamaya (verstehen) eşlik etmektedir. Gazali düşüncesindeki bu perspektif akli nihilist bir savrulmaya karşı

⁴⁹⁵ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması Hermenoytik Üzerine Denemeler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2009, s. 259.

⁴⁹⁶ Moosa, *Ghazali and Poetics İmagination*, s. 72; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 105.

korumaktadır. Zira zamansal boyut, niyet, amaç, istek, ihtiyaç, arzu gibi anlamının gömülü olduğu derin zamansal karakterine dair “üst bilinç” oluşturmaya imkan tanımaktadır. Bu “üst bilinç” bağlamında ölümlülük mevcut tecrübenin hakikatle bağını sürekli canlı tutan bir kaygı hali olarak ahlaki bilincin “daha iyi” olana açıklığını muhafaza etmektedir. Bu açıklık bilincin dilsel-tarihsel tecrübeye dair sorgulayıcılığını da canlı tutmaktadır.

Bu sorgulamada aklın rolü mevcut tecrübenin geçiciliği ve kendi sınırlılıklarını idrak etmek bağlamında anlamlandırılmaktadır. Gazali düşüncesinde bu geçiciliği vurgulayan gayb tasavvuru ön plana çıkarılarak akla bireysel varoluşun kendi sınırlılıklarını daima hatırlaması veya unutamaması bağlamında rol biçilmektedir. Zira gayb tasavvuru, geçmişin unutulamazlığı ve hakikatle kaçınılamaz bir yüzleşme mekanı olarak bireysel varoluş için şimdi-burada “olan”a dair eleştirel bilincin canlı tutulmasına işaret etmektedir. Geçmiş ve geleceğin iç içe geçen ufkunu tasvir eden gayb tasavvuru, bireysel varoluşun şimdi-burada olup bitene karşı hakikate karşı hassasiyetini korumaya çağırıyor dile getirmektedir. Bu sebeple eskatolojik bağlamı, bilincin askıda bırakıldığı araf mekanı olarak ifade edebiliriz. Bu askıda bırakılma durumu bilincin yatay düzlemde koparılamaz boyutunu tasvir etmektedir. Aklın hakikatle ilişkisindeki arızı rolüne de işaret eden bu yatay düzlemde insanın gerçekliği her zaman gölge/ikincil olarak kalmaya yazgılıdır. Yani hakikatle kurduğu ilişkide *ben*'in özdeşliği *bütün*'e nispetle yanılısama olmaktan öteye geçemez. Bu durum bizi somut varoluşsal tecrübedeki *öteki*'nin ne anlama geldiği sorusuyla yüzleştirmektedir. Öyleyse Nur metafiziğinde insanın kendi özdeşliği hakkında konuşabileceği gerçek bir yerinin varlığı söz konusu değilse ötekilik ne anlama gelmektedir? Bu bağlamda Nur metafiziğinde anlamın teşekkülünde *öteki* ile ilişki nasıl yorumlanmaktadır? Yani aşkın-mecaz ikileminde bireysel varoluş tarzları arasında farklılık ne ifade etmektedir?

Nur metafiziğinde mecazi gerçekliğe sahip insanın tanımlanabilir ve belirlenebilir kendinde gerçekliği yoksa Tanrı karşısında herhangi bir gerçek *ben* ve *öteki* gibi merkez yoktur.⁴⁹⁷ Bu sebeple Gazali düşüncesinde insan varoluşu, *ben* ve *öteki* gibi ayırmaştırmaya izin vermez ve daima Tanrı'ya nispetle insanın kendi gerçekliği anlamlandırılmaktadır. Bu durumda tek hakiki varlık olarak Mutlak Öteki mevcuttur. *Ben* veya *öteki* olarak tanımlanan bireysel varoluş (kendilik) ise Mutlak Öteki'ne nispetinde arızı bir gerçekliktir. Bu perspektifte *öteki*'nin değer ve anlamı

⁴⁹⁷ Burhanettin Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında ‘Öteki’”, *Milel ve Nihal*, S. 2, Haziran 2005, s. 13.

ben'in arızı konumuyla benzerlik arz ettiğinden ötekilik bilinci, araf denilen mekandaki yatay ilişki tarzını ön plana çıkarmaktadır. Zira arafın yatay konumu *bütün-parça* ilişkisini idrak edebilmek için parça-parça arasındaki ilişkinin önceliğine dikkatleri çekmektedir. Dolayısıyla bu ilişkide hakikate dair anlamın teşekkülüne dair *öteki* önemli bir role sahip görünmektedir. Çünkü hakiki varlık, ezeli ve ebedi olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, artması, eksilmesi, yok olması muhal olan bir varlıktır. Bu vasıfları taşımayan varlıklar ise ancak birer gölge varlıklardır. Gazali'ye göre varlıkları gölge ve hayal suretinde görmek zikrin kalbe kazandırdığı bir görüş ve duyuş tarzıdır.⁴⁹⁸ Tanrı'yı anlamak ancak bu görüş ve duyuş tarzı ile mümkün olmaktadır. Nur metafiziğinde mecazi niteliği nedeniyle bu görüş ve duyuşun hakikatini kendinden hareketle temellendiremeyen insan için *öteki* ile ilişki bilhassa da ahlaki ilişki önem arz etmektedir. Nitekim bu perspektifte modern dönemde anlaşıldığı şekliyle kendi özdeşliğine erişmiş, kendi kendine kaim bir *ben* fikri mümkün olmadığından Mutlak Öteki'nin anlamı *öteki* ile ilişki esnasında ifşa olmaktadır. Nur metafiziğinde mecazi niteliğine sahip insanlar arası ahlaki ilişkiyi mümkün kılan dil nasıl yorumlanmaktadır? Dolayısıyla bir yanılısama/kurgu olarak ele alınan nefsin arızı konumu nedeniyle kendi gerçekliği dolayısıyla da *öteki* hakkında konuşmasını mümkün kılan dil neyi ifade etmektedir?

Bir yanılısama olan nefis, kendi gerçekliğine yani *ben*'in özdeşliğine dair ancak mecazi bir dil üretebilmektedir. *Öteki* ile ahlaki ilişki bu mecazi dil bağlamında kurulmaktadır. Mutlak hakikatle dikey düzlemde ilişkiyi sağlayan sembolik dil, *ben* ve *öteki* gibi yatay düzlemdeki ilişkide mecazi bir nitelik kazanmaktadır. Başka deyişle Tanrı'ya nispetle çokluk durumunu ifade eden farklı ve çeşitli hakikat tecrübelerinin birbirleriyle ilişkisi mecazi dil bağlamında yorumlanmaktadır. Zira Gazali anlamların sayıca sonsuz olmasına karşın lafızların sonlu olması nedeniyle sonsuz anlamın zorunlu olarak mecazlar yoluyla dile getirildiğine⁴⁹⁹ dikkat çekmektedir. Bu sebeple Gazali mecazi ifadelerin dillerin yetersizliğinden ve karşılıklı konuşmanın zorunlu oluşundan kaynaklandığına⁵⁰⁰ dikkat çekmektedir. Dilin mecazi olarak yorumlanması Mutlak ve sınırsız olan Bir'e nispetle çoğalan gerçeklik (reality) hakkında düşünme ve konuşma imkanını ifade etmektedir. Bu sebeple başka insanlardan öğrenilemeyen

⁴⁹⁸ Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'in fî Usûliddîn*, ss. 68-69; Gazalî, *Dinde Kırk Prensiptir*, s. 90.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 345; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 82.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 346; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 84.

mecaz Aristoteles'e göre yaratıcılığın işaretidir.⁵⁰¹ Nitekim mecazi dilin, başka herhangi bir dil formuna dönüştürülemez ve tecrübe edilen hakikat ile sınırlı olması⁵⁰² onun yaratıcılığını dile getirmektedir. Bu sebeple Nur felsefesinde *bütün*'ü kuşatamayan insan bilinci adeta imge ve metaforlar vasıtasıyla kendi gerçekliğini yaratıcı şekilde düşünmeye çağrılmaktadır.

Öte yandan mecazi dilin en önemli karakteri pratik tecrübenin somut dünyasının birbirine nispeti ve bağıntısı içindeki benzerliklerden hareketle düşünmeye ve konuşmaya başlamaktır. Bir bakıma bilincin içinde bulunduğu çeşitliliği ve değişkenliği anlamlandırırken soyut zihni dile alternatif olarak mecazi dil, tecrübe edilen somut gerçekliğin birbirine nispeti bağlamında ifade etme tarzıdır. Dolayısıyla mecazi dil, tecrübe edilen mesele ya da hadiseyi evrensel bir şema içerisinde sunmaz. Daha ziyade mecazi dil yoluyla akıl, *ben*'in hakikati tecrübe edişinin sınırlarını keşfetme dolayısıyla dilsel-tarihsel ufkun ötesine bakış imkanı elde etmektedir. Öyleyse mecazi dilde hakikat tecrübesi *ben*'in özdeşliğinin kıskacına alınmaz⁵⁰³ yani bilincin kategorik ve kavramsal yapıları içinde dondurulmaz. Bilakis tecrübenin akıcı ve esnekliği ön plana çıkarılmış olmaktadır. Zira mecazi dil Derrida'nın ifade ettiği gibi asla tamamlanmış bir duruma ulaşamaz ve tatmin edilemez.⁵⁰⁴ Gazali düşüncesinde mecazi dil, dini düşüncenin merkezinde konumlandırılarak⁵⁰⁵ farklılığa, henüz ortaya çıkmamış olana yani tecrübenin sürpriz vasfına "açık alan" sağlanmış olmaktadır. Böylece bireysel somut varoluşun sınırlılığına da dikkat çekerek hakikat tecrübesine dair karşılıklı konuşmayı anlamlı kılmaktadır. O halde mecazi dil vasıtasıyla bireysel varoluş her daim farklı düşünme tarzlarının zenginliği ile yeniden yoğrulmaya açık kalmaktadır. Aristoteles'in belirttiği gibi mecazi, bir sözcüğe kendi anlamı dışında başka bir anlam yüklemek⁵⁰⁶ bağlamında düşündüğümüzde mecazi dil, *bütün* karşısında *ben*'in kendi özdeşliğinin olumsuzluğunu idrak etmesi ve *öteki* eşliğinde kendiliğın farklı imkanlarını keşfe davet edilmesi olarak yorumlayabiliriz.

Mecazi dil her ne kadar somut tecrübeye dayansa da düşünce tarafından farklı söylemlerde yeniden dile getirilme yani yorumlanma esnekliğine sahiptir. Başka

⁵⁰¹ Aristoteles, *Poetika*, s. 79.

⁵⁰² Koç, *Din Dili*, s. 117.

⁵⁰³ Burada hakikate erişim için Husserl'in geliştirdiği paranteze alma (epoche) fikri hatırlanabilir.

⁵⁰⁴ Jacques Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 6/1, Autumn 1974, <http://www.jstor.org/stable/468341>, (03/10/2012), s. 18.

⁵⁰⁵ Moosa, *Ghazali and Poetics Imagination*, s. 65; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 95.

⁵⁰⁶ Aristoteles, *Poetika*, s. 74.

deyişle mecazi dil, pratik dünyadaki somut tecrübeden hareket ediyorsa da -Gazali'nin belirttiği gibi ifadelerini cismani suretten alıyorsa da-⁵⁰⁷ bu aynı zamanda tecrübenin mevcut sınırlarının ötesini tahayyül imkanındır. Nitekim Koç'a göre mecazlar gerçekliğin yeniden tasvirini ya da yeni veçhelerini görme imkanı olarak aşkın gerçeği fark etmemizi sağlamaktadırlar.⁵⁰⁸ Esasen mecaz, soyut ilişkileri kavramak ya da formüle etmek için somut bir imgenin kullanılması olarak ifade edilmektedir.⁵⁰⁹ Nitekim mecazi dilde tecrübenin anlamı ifade edilir, kavramsallaştırılmaz. Yani tecrübe edilen hakikate sanki herkes tarafından özdeş şekilde anlaşılabilirmiş gibi nesnel bir elbise giydirilmez. Dolayısıyla mecazi dil ile ifade edilen anlam, sorgulanmaya ve yeniden düşünmeye açıktır ve farklılık düşüncesini anlamlı kılmaktadır.

Gazali düşüncesinde mecazi dilin bu açıklığı Tanrı'nın aşkın zeminine nispetle yorumlanmaktadır. Öyleyse bu aşkın zeminin rasyonelleştirilmesi olarak Nur metafiziği farklı hakikat tecrübelerine dair çeşitli sınır durumlarının "daha iyi" olana dair soruşturmasına geçit veren somut evrensel bir dile açıklığı ifade etmektedir. Yani mutlak aşkın zemine nispetle tasavvur edilebilecek olan mecazi dil, gündelik tecrübenin sınırlarına dair aşırı tenzihçi tavır sergileyen kavramsal felsefi dilin çokluğu dışlayan yapısına alternatif olarak çeşitli düşünme şekilleriyle kucaklaşabilen ve onların zenginleşmesine imkan sunan somut evrensel dile işaret etmektedir. Bu da anlaşılın şeyin paylaşılabilmesine imkan vererek karşılıklı konuşmayı, iletişimi kolaylaştırmaktadır. Buradan hareketle düşündüğümüzde mecazi bir varoluş bağlamında temellendirilen ontolojik düşüncede ahlakilik imkanı nasıl yorumlanmaktadır? Başka deyişle mecazi bir varlığın ahlaki olmasının anlamı ve imkanı nedir? Böyle bir sembolik-mecazi dil ikileminde ahlaki bilinç (moral consciousness) ne anlama gelmektedir? Bu bağlamda Gazali düşüncesinde ahlaki bilme ne tür bir bilmedir? şeklindeki sorular akla gelmektedir.

Kanaatimizce Gazali düşüncesindeki dilin mecazi karakteri insanın ahlaki yetkinleşme sürecindeki değer verme yargısını sürekli şekilde bilemeye/keskinleştirmeye zorlamaktadır. Bu sebeple Gazali ahlaki tecrübe üzerinden nefsin gerçekliği hakkında konuşmaktadır. Nitekim iman ile Mutlak özdeşliğin bir

⁵⁰⁷ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 345; Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 82.

⁵⁰⁸ Koç, *Din Dili*, s. 114.

⁵⁰⁹ Douwe Draaisma, *Bellek Metaforları Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*, çev. Gürol Koca, Metis Yayınları, İstanbul 2014, s. 34.

parçası haline getirilen nefis, kendi hakikatini sadece eylemler (salih amel) boyutunda ahlaki bir süreç olarak tecrübe edebilmektedir. Zira Gazali'ye göre ruhlar bedenlere girmeden önce çokluk ve birbirine aykırı olmaktan beridir. Bedenlere girince birtakım vasıflar kazanarak bedenden sonra çoğalıp farklılaşmaktadırlar.⁵¹⁰ Öyleyse Gazali'ye göre ruhlar yaratılışta ayırıcı herhangi bir vasfa sahip değildir. Fakat ruh mevcut olduktan sonra kazandığı vasıflar vasıtasıyla diğer ruhlardan ayırt edilmektedir. Kendilik bilinci Gazali'de bu vasıfları elde etmeye referansta bulunan performatif (iradi) düzeyde ortaya çıkmakta ve ahlaki ilişkiler içerisinde idrak edilmektedir. Bu sebeple ahlakta performatif düzeyi harekete geçiren “mutlu olmak için ne yapmalıyım?” sorusu esas problemdir. Yani ahlaki bilinç için eylem (amel), nefsi mutluluğa ve kurtuluşa götüren vasıfları elde etmesi anlamına gelmektedir. Bu vasıfların elde edilmesi ahlaki bilincin öncelikli ve elzem sorununu anlamlandırmaktadır.⁵¹¹ Zira eylem (amel) olmadan soyut ilmin kendisini kurtaracağını sanmak gaflettir.⁵¹² İnsan yüz sene ilim okusa, bin tane kitap yazsa ilmiyle amel etmedikçe kurtulamaz.⁵¹³ Bu sebeple ahlakın pratik bölümüyle ilişkili olan “eylem”ler, Gazali düşüncesinde insanlar arasındaki farklılığın ve çeşitliliğin esasını tesis etmektedir. Bu nedenle de ötekilik ontolojik değil, yalnızca pratik ve pragmatik ayrımlar içindeki farklı eylemler düzeyinde kavranabilmektedir.⁵¹⁴ Nur metafiziğinde sembolik-mecazi dil içinde *ben* ve *öteki*'nin farklılığı sahip olunan çeşitli vasıflar düzeyinde ayırt edilmekle birlikte bu farklılığa kaynak teşkil eden şey insanın eylemsel boyutudur. Tatar'a göre insanlar arası ahlaki yüzleşme eylemsel boyut dâhilinde şu şekilde izah edilmektedir:

Bu noktada bir yanlış anlamaya mümkün olduğunca engel olmak için, “Tanrı'nın veçhine nispetle” tabirini genel olarak “eylemler düzeyinde” gerçekleşen bir Tanrı-insan ilişkisi (eylem ontolojisi) olarak ele aldığımızı belirtelim. İslam geleneğinde özel bir yere sahip “cılve-i Rabbani” tabiri ve “O her gün (her an) yeni bir iştedir” anlamındaki Kur'ân ayeti yüzleşmenin eylemler düzleminde gerçekleştiğini ima etmesi anlamında dikkat çekicidir. Daha açık deyişle İslam, nasıl insanlar arasındaki ilişkiyi “eylemler düzleminde” gerçekleşen bir ilişki olarak görüyorsa benzer şekilde Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi de eylemler düzeyinde gerçekleşen bir ilişki olarak görmektedir. Karşılıklı eylemler düzlemini ya da eylem ontolojisini aşacak şekilde iki farklı varlığın doğrudan yüzleşebileceğini varsaymak tam bir illüzyon olarak görünmektedir... Kısacası

⁵¹⁰ Gazâlî, *İki Madnun*, ss. 128-129.

⁵¹¹ Aydınlı, *Gazâlî Muhafazakâr ve Modern*, s. 60.

⁵¹² Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, thk. Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1431/2010, ss. 94-95; Gazâlî, *Ey Oğul Eyyühe'l-Veled*, çev. Osman Yolcuoğlu, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 19.

⁵¹³ Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, s. 98; Gazâlî, *Ey Oğul*, s. 20.

⁵¹⁴ Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında ‘Öteki’”, s. 14.

insan ve Tanrı ilişkisi mekansal değil, eylemler-arası zamansal bir ilişki şeklinde anlaşılır.⁵¹⁵

Eylemler her nefis için ayırt edici ve farklı vasıfların oluşmasına sebebiyet vererek kendilik ve ötekilik düşüncesine kaynaklık etmektedir. Bu vasıflar dâhilinde bireyler çeşitli karakterlere bürünmekte ve ahlaki yüzleşmenin cereyan ettiği ortamı şekillendirmektedir. Nefsin biricik kendine has arızı gerçekliği ancak ahlaki olarak kazandığı farklı vasıflar ekseninde idrak edebilmektedir. Gazali düşüncesinde sembolik-mecazi dil dâhilinde ahlaki olanı ahlaki olmayandan ayırt edebilme imkanı bu karakterler⁵¹⁶ vasıtasıyla olanaklı olmaktadır. Bu sebeple vasıfların dönüşüm ve zenginleştirilmesine vurgu yaparak ahlaki karakter gelişimini önceleyen tasavvufi düşünce Gazali için ayrıcalıklı bir konum işgal etmektedir. Bu ayrıcalıklı konumu aydınlatmak için Gazali düşüncesinde ahlaki olmanın neyi ifade ettiği sorusu önem arz etmektedir.

Gazali düşüncesinde nefsin vasıflarını saflaştırıp zenginleştirerek onu mutlu kılan ahlaki eylemlerin arzu (eğilim) ve iradeye (ihtiyar) dayalı iki temeli vardır. Gazali insanın mutluluk arayışında eylemlerini güdüleyen bu iki temele ahlak tanımlamasında dikkat çekmektedir. Ahlak, biri hulk (ahlak) diğeri halk (yaratılış) olmak üzere iki boyuta sahiptir.⁵¹⁷ Halk insanın yaratılıştan getirdiği mizacına bağlı eğilimlerle ilişkili iken, hulk onun ahlaki eylemlerini yönlendiren iradi yapısının şekillendiği alışkanlık ve eğitimle⁵¹⁸ ilişkili görünmektedir. Ahlak, eğilim (halk) ve iradesiyle (hulk) insanda yerleşmiş olan nitelikler (hey'et) olarak tanımlanmaktadır.⁵¹⁹ Ahlaklı olmanın anlamı irade ve eğilim olarak insanda yerleşmiş bulunan niteliklerin zenginleştirilmesi ve dönüşmesini sağlayan eylemlerle ilgili görünmektedir.⁵²⁰ Bu yerleşik nitelikler İslam düşüncesinde meleke olarak da isimlendirilmektedir. Bu bağlamda ahlak, nefsin sahip olduğu geçici niteliklerle (hal) değil, yerleşik huylarla (meleke) ilgilenmektedir. Bu yerleşik huylar (meleke) nefiste köklemiş olup onun “nasıl” olduğunu niteleyen vasıflardır ve ahlaki bilincini şekillendiren eylemlere yön

⁵¹⁵ Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında ‘Öteki’”, ss. 16-17.

⁵¹⁶ Hümeýra Özturan, “Ahlâki Önermelerin Kaynağı Olarak Akıl”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, s. 104.

⁵¹⁷ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. V, s. 190; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. III, s. 125.

⁵¹⁸ Gazâlî, *Mizânu’l-‘Amel*, ss. 257-258; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, ss. 130-131; İbn Miskeveyh, *Tezhîbu’l-Ahlâk Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 49.

⁵¹⁹ Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. V, ss. 190-191; Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, C. III, s. 125.

⁵²⁰ Gazâlî, *Mizânu’l-‘Amel*, s. 251; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 123.

vermektedir. Bu bağlamda ahlak, insanda iyi-kötü eylemleri zorlanmadan meydana getiren melekelerin yerleşmesi olarak ifade edilmektedir.⁵²¹ Bu sebeple ahlak ilminin konusu nefsin melekelerini inceleyen ilim dalıdır.⁵²² Bu melekeler bağlamında şekillenen eylemler mevcut pratik tecrübeye yön verip ahlaki yüzleşmenin mecrasını belirlemektedir.

Zira nefsin melekeleri en temelde arzu ve ihtiyaçlar çerçevesinde şekillenmektedir. Arzu ve ihtiyaçlar ahlaki bilincin zorunlu ve bağlayıcı pratik bağlamına vurgu yapmanın yanı sıra insanlar arası ilişkinin şekillendiği asgari iletişim zeminine de dikkatleri çekmektedir. Öyleyse arzu ve ihtiyaçlar insanın bedeni vasıtasıyla doğaya yani dışsal gerçekliğe bağımlı yaratılışını (fitrat) ifade ettiğinden insanlar arası asgari müşterek zeminin ne olduğunu da tanımlamaktadır. Zira eğilimler genellikle bilinçdışı fitri güçler olarak özel uğraş gütmeden insanları eyleme sevk etmektedirler. Bu eğilimlerin insani eylemler üzerindeki baskı ve etkisi, şehvet ve gazap gücü olarak nitelendirilmektedir. Bu güçler insanın kendi gerçekliğiyle koparılamaz ilişkisini ifade eden içsel -bâtın- yönünü temsil etmektedirler. Nitekim şehvet gücü çoğalma yeteneği, gazap gücü ise zararlardan kaçınma yeteneği olarak türün korunmasını ve canlılığın devamını sağlamaktadır.⁵²³ Bu sebeple insanlar arası ahlaki yüzleşme bu fitri güçlerin dengede tutulması üzerinden anlamlandırılmaktadır.

Gazali düşüncesinde bu fitri güçler aynı zamanda bilincin hem psikolojik (bâtın/kendisi) hem de ahlaki (zahir/başkası)⁵²⁴ ilişkileri şekillendiren bedeni varoluş boyutuna dikkatleri çekmektedir. İnsanın bedeni yapısı farklı pratikleri birbirleriyle zorunlu ortak paydada yüzleştiren bir arayüz gibidir. Farklı pratikler arasında arayüz oluşturan bedenin eğilimleri paylaşılan ortak asgari ilişkideki “ahlaki” boyutu gerekli ve görünür kılmaktadır. Bu anlamda da bu arayüzün (beden) ahlaki hakikat tartışmalarının zemininde yer aldığını ima etmektedir. Zira insanın arzu ve ihtiyaçları bilincin içsel (bâtını/psikolojik) yapısını somut paylaşılan dışsal ortama zorunlu olarak bağımlı kılmakta ve ahlaki hakikat tartışmalarının asgari müşteregine işaret

⁵²¹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 190; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 125; Nûmanî, *Gazâlî*, s. 100; Aygün Akyol, “Gazzâlî’de Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 171.

⁵²² Nasîreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. A. Vahap Taştan & Hâbil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 70.

⁵²³ Gazâlî, *Mizânü'l-'Amel*, ss. 248-250; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, ss. 119-122; İbn Miskeveyh, *Tezhibü'l Ahlâk*, ss. 83-84.

⁵²⁴ Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 252.

etmektedir. Nitekim bu arayüz biyolojik ve fizyolojik bağlamda insanlar için ortak eğilim ve davranışların kaynağında yer almaktadır. Şayet bedeni şehvet ve gazap gücü denge halinde tutulabilirse iffet ve şecaat erdemleri ortaya çıkmaktadır. Zira bu iki gücün başıboş bırakılması insanlar arası ilişkilerde Kur'ân'ın ifadesiyle nefsin “fesad çıkarıcı” ve “kan dökücü”⁵²⁵ çeşitli niteliklerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu sebeple manevi güzellikleri kazanmak ve ahlaki çirkinliklerden temizlenmek yani güzel ahlaklı olmak, ahiret kurtuluşu için olmazsa olmaz şartlardır.⁵²⁶ Bu bağlamda bedensel fitri yapı insanın iradesini doğal olarak kontrol altında tuttuğu için ahlaki bilinç bedensel fitri güçlere referansla temellendirilememektedir. Öte yandan pratik bağlamla sıkı ilişkisel bağını kuran insanın bedensel fitri yapısı mecazi karakter arz ettiğinden ahlaki vasıfların elde edilmesi için mutlak dışsal bağlama ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple Gazali düşüncesinde ahlaki olmanın imkanı ancak marifetullah bağlamında mümkün olmaktadır.⁵²⁷ Marifetullah olarak ifade edilen bu mutlak dışsal bağlam insanın bedensel varlığının ötesinde ruhun ahlaki ve aşkın vasıflarını tanınmasına olanak tanımaktadır.⁵²⁸ Bu sebeple Gazali ahlaka dair bir araştırmanın nefsin güçlerinin ve özelliklerinin bilgisiyle başlaması hususunda ısrarlı görünmektedir.⁵²⁹

Gazali düşüncesinde nefsin ahlaki hakikati hakkındaki bilgi beden ve ruhun temizliği ile ilişkili⁵³⁰ olarak tartışılmaktadır. Zira Gazali'ye göre insanın aslı ve özü ruhtur. Beden ise ruhun bu dünyadaki kılıfı ve elbisesidir. Tanrı evrende ne ise, ruh da insanda odur. Başka bir deyişle, nasıl ki Tanrı evrene hem aşkın ve hem de içkin ise, ruh da bedene öyledir. Tanrı'nın insana kendi ruhundan üflediği, O'nun sıfatlarını ve hatta özünü yansıtan tanrısal kıvılcımla aydınlanmış olan ruh, aynen Tanrı gibi görünmez, bölünmez, zaman ve mekanla sınırlanmamış olup, nicelik ve nitelik kategorilerinden muafır.⁵³¹ Bu sebeple nefsin kurtuluş ve mutluluğa ulaşmasını ifade eden güzel ahlak soruşturması ruhun bilgisi, gücü ve özellikleriyle başlaması

⁵²⁵ Bakara 2/20.

⁵²⁶ Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'in fi Usûliddîn*, s. 179; Gazalî, *Dinde Kırk Prensiptir*, ss. 303-304.

⁵²⁷ Gazâlî, *Marifetullah*, çev. Osman Yolcuoğlu, Ehil Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 9; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 251.

⁵²⁸ Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, s. 199; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 47; Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 25.

⁵²⁹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 270.

⁵³⁰ Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'in fi Usûliddîn*, s. 111; Gazalî, *Dinde Kırk Prensiptir*, s. 167.

⁵³¹ Mevlüt Albayrak, “Gazâlî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, *İslami Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı*, 3/3-4, 2000, s. 354.

gerekmektedir.⁵³² Ruhun güzelliğinin aslı ve özü insandaki gazap, şehvet, akli güçlerinin adalet üzere dengeli ve istikamette olmasıyla ilgilidir.⁵³³

Nefsin güçleri arasındaki bu denge ve istikamet sağlandığında ilim, hikmet, yakın ve eşyanın hakikati gibi vasıflarla kalp bezenmektedir.⁵³⁴ Bu vasıflar kalp aynasının cilasını, nur ve parlaklığını arttırmaktadır.⁵³⁵ Kötü huylar ise kalp aynasının ilahi nurunu karartan ve mühürlenmesine sebep olan kara dumana benzetilmektedir.⁵³⁶ Aynanın yansıtıcı özelliğinin yok olması gibi kötü davranışlar üzerinde refleksiyon yapılmazsa kalp, ahlaki hakikati idrak edemez. Benzer şekilde kalbin kararmasından kurtulması için yapılan iyilik ise kalbi cilalandırıp parlatmaktadır.⁵³⁷ Yani *bütün* içerisinde eriyip gitmeyen bireysel bilincin temeli kalp, edindiği çeşitli vasıflar ekseninde farklılık ve çeşitliliği anlamlı kılmaktadır. Burada ahlaki bilincin farklılık ve çeşitliliğini tasvir eden kalp bağlamında yorumlanması ahlaki ilişkinin somut varoluşsal bağlamına dikkat çekmektedir. Bu sebeple pratik dünyanın farklı “anlatı”ları ekseninde teorik olanın anlamı tezahür etmektedir. Bu bağlamda farklı pratiklerin birbirleriyle ahlaki yüzleşmesi araftaki bilincin yatay düzleminde ifşa olmaktadır. Araftaki yatay düzleminle bedensel bağını koparamayan bilinç ahlaki olanı anlamlandırmak için üst bilince ihtiyaç duymaktadır. İnsanların ahlaki olarak yetkinleşmesinin anlamlı kılınması Tanrı merkezinde mümkün görülmektedir. Ona göre Tanrı’yı bilmekle (marifetullah) mümkün olan bu ahlaki ideal yalnızca arınmış kalplerde bulunmaktadır.⁵³⁸ Zira Tanrı bilgisi insanın mükemmelleşmesine yardımcı olmaktadır.⁵³⁹ Tanrı merkezindeki bu yorum, ahlaki bilincin imkanı için nefsin araftaki mecazi ve zamansal karakterinin aşılması için sembolik dile ihtiyaç duymaktadır.

Hakikatle dikey ilişki imkanı olarak sunulan sembolik dil, araftaki bilincin yatay düzleme sıkışıp kalarak “daha iyi olan” a dair kayıtsızlık ve körleşme riskine karşıt “üst bilinci” aydınlatmaktadır. Nitekim Levinas’ın ifadesiyle bilincin yönelimselliğini alt üst eden sembol, *ben*’in kendi verdiği bütün anlamlara (Sinngebung) öncel olan anlamın konuk edilmesine işaret etmektedir.⁵⁴⁰ Bu bağlamda Gazali düşüncesinde

⁵³² Albayrak, “Gazâlî’nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, s. 354.

⁵³³ Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erba'în fî Usûliddîn*, s. 180; Gazâlî, *Dinde Kirk Prensip*, s. 306.

⁵³⁴ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 43; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 26.

⁵³⁵ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 43; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 26.

⁵³⁶ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 44; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 27.

⁵³⁷ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. V, s. 49; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, s. 31.

⁵³⁸ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. IV, s. 119; Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 250.

⁵³⁹ Umaruddîn, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, s. 150.

⁵⁴⁰ Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writing*, eds. Adriaan T. Peperzek, Simon Critchley and Robert Bernasconi, Indiana University Press, Bloomington 1996, ss. 19-20; Emmanuel Levinas,

ahlaki hakikate dair sembolün yarattığı bu üst bilinç mecazi varoluşa dayandırıldığından kavramsal ve kategorik boyuta indirgenemez. Dolayısıyla bu yorumdaki sembolik dil, ahlaki bilince dair *ben* ve *öteki* gibi birbirinden soyutlanabilen hiyerarşik bir söylemi dile getirmez. Aksine hakikati bütünüyle kuşatamayan mecazi varoluşun “daha iyi” olana dair açıklığını sorgulayabilmeyi ve dönüştürebilmeyi ifade etmektedir. Zira Gazali tarafından mecaz niteliği iliştiirilen tecrübenin doğruluğu her daim bir soru olarak kalmaya mahkumsa sembolik dil bilincin sürekliliğini sağlayarak bu sorgulamadaki nihilist savrulmayı önlemekte ve karşılıklı konuşmaya imkan tanımaktadır. Sorgulamaya açıklık tecrübenin aşına olanın ötesindeki henüz keşfedilmemiş yabancı ilave anlamına yer açmaktadır. Bu bağlamda mecazi dil değer yargısı oluştururken görece bir tavrın ötesinde üretken insani söylemi ifade etmektedir. Bu durumda ahlaki hakikatin tecrübe edilebildiği ama kesin hükmün verilemediği dünya (şehadet âlemi), değer hakikati konusunda “açık alan” haline getirilmektedir. Bu “açık alan” bir yandan değer yargısının “ne” olduğunu belirsizleştirirken öte yandan onu tecrübe etmeyi anlamlı kılar.

Bu bağlamda bu “açık alan”da ahlaki hakikat, bir görme-dinleme diyalektiğinde ifşa olmaktadır. Görme eylemi, değeri üretirken insana içkin tecrübi boyut olan duyum, duygu ve aklı anlamlı kılar; dinleme eylemi, insana aşkın olan dilsel - Kutsal ya da insani dil- boyutu ön plana çıkarır. Değer yargısı bu ikisinin diyalektiğinde bitimsiz bir süreçte zenginleştirilebilir. Değer yargısının tecrübi boyuta indirgenmesi ötekinin sessizleştiği aşırı özgürlükçü bireysel duygu bağlamına; dilsel boyuta indirgenmesi ise otoritenin hüküm sürdüğü yasa -kutsal ya da dünyevi- bağlamına hapsedilmesi anlamına gelmektedir. Bu donukluk değer yargısı konusunda mutlak tek bir merkez üreterek değer kavramının katılaşmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple ahlak dışarıdan gelen sese kulak vererek “daha iyi” olanı görme/kavrama durumuna işaret etmektedir. Yani ahlaki bilinç, kendi iç sesini/daimon dinleyerek bir monolog oluşturmak yerine dışardan gelen ses eşliğinde bir diyalog olarak ahlaki hakikati keşfedebilmekle ilgilidir.

Gazali düşüncesinde gölge varlığın ürettiği sembolik-mecazi dil perspektifinde sorumluluk nasıl anlamlandırılmaktadır? Mecazi bir varoluş bağlamında

“Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Hakan Yücefer ve Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 125.

temellendirilen ontolojik düşüncede sorumluluğun normatifliği nasıl yorumlanmaktadır? Böyle bir aşkın dışsal bir kaynak bağlamında *öteki* ile ahlaki yüzleşmede sorumluluk ne ifade etmektedir?

2.2.2. Ahlaki Bilinç ve Sorumluluğun Teşekkülünde Referans Sorunu

Kalbe atılan nur zemininde ahlaki bilinç için temel sorun, insanın kurtuluş ve mutluluğunu temin edecek ahlaki vasıfları elde etme sorumluluğuna referansta bulunmaktadır. Bu sorun insanın ahlaki bir karakter oluşturması için çabalamasına dolayısıyla onun sorumluluğuna dikkatleri çekmektedir. Başka deyişle kalpteki nur “iyi”nin ne olduğunu belirleyen unsurdan ziyade mevcut ahlaki vasıfların mutluluk ve kurtuluş amacı ekseninde dönüştürülmesini ifade eden bireysel sorumluluğu ön plana çıkarmaktadır. Nitekim Gazali düşüncesinde hakikat ile yüzleşmede arızı bir konuma işaret eden mecaz düşüncesi, ahlaki değer “ne”liğine dair epistemolojik kesinliğe imkan tanımamaktadır. Bu yüzden sorumluluk ancak somut varoluşsal dünyada insanın ahlaki bir karakter kazanabilmesi için çabalaması esnasında teşekkül etmektedir. Sorumluluğun bu pratik bağlamı insanın belirlenmiş/determinize olmasına karşıt özgür alanı güvence altında tutmakta ve ahlaki bilinç için sorumluluk kavramını anlamlı kılmaktadır. Bu perspektifte insan rüzgâr önünde bir yaprak değil sahip olduğu vasıflar ekseninde hakikate dair belirli bir “anlatı”ya dâhil olan sorumlu bir varoluşa sahiptir. Dolayısıyla sorumluluk, birbirinden farklı ve çeşitli “anlatı”ların yüzleşmesi esnasında performatif düzeyde anlamını kazanan ahlaki bilincin teşekkülünün neye referansla tartışıldığı hususuyla yakından ilişkili görünmektedir.

Ahlaki bilinç, evrensel olarak iyinin “ne” olduğunu spekülasyon olarak tanımlayarak değil sorumluluk yüklenerek teşekkül etmektedir. Hakikat tecrübesini epistemolojik bağlamda tartışan kelamcı ve felsefecilere Gazali’nin yönelttiği eleştiriler esasen ahlaki bilincin spekülasyon bağlama referansla tartışılması hususudur. Bu nedenle Gazali düşüncesinde kalbe atılan nur, ahlaki bilincin kaynak ve ölçütünün somut-varoluşsal-içsel bağlamdaki sorumluluğa referansla soruşturulduğuna işaret etmektedir. Moosa bu somut-varoluşsal-içsel süreci “otonomi” olarak nitelendirmektedir. Ona göre ilhama dayalı olarak temellendirilen “nur” sebebiyle bu otonomi Kant’ın iddia ettiği gibi “akıl” otonomisi değil, aksine tecrübe eden kişiye özgü olduğu için “estetik” otonomi olarak adlandırılmaktadır.⁵⁴¹ Estetik otonomi,

⁵⁴¹ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 234; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 320.

bilincin kendi dilsel-tarihsel tecrübesine mesafe oluşturmaya dolayısıyla da sorumluluğuna referansta bulunmaktadır. Gazali düşüncesinde “riyazat ve mücahede” kavramları bu estetik mesafeyi oluşturma çabasıdır. Öyleyse bu mesafede kalbe atılan nur, mevcut tecrübenin dilsel-tarihsel taklidi alışkanlıklarının (ethos) bireysel tahayyül gücü tarafından yeniden renklendirilmesini “(poiesis)”⁵⁴² ifade etmektedir. Moosa bu durumu ethos ve poiesis diyalojisi olarak nitelendirmektedir.⁵⁴³ Bu diyalojiye yerleştirilen ahlaki bilinç için esas sorun sorumluluğun teşekküllü ile ilgili görünmektedir. Bu diyalojik bağlamda *bütin* ancak parçadan hareketle idrak edilebildiğinden yani ahlaki hakikatin anlamı Tanrı’nın irade ve kudreti nedeniyle mantıksal bir “ne”lik düzeyine indirgenemediğinden bilinç, ahlaki hakikatin anlamını tecrübe içinde sorumluluk yüklenerek keşfetmektedir.

Gazali düşüncesinde sorumluluğun anlamlandırılabilmesi için ahlaki bilincin nasıl anlamlandırıldığını hatırlamak önemli görünmektedir. Ahlaki bilinç, somut varoluşsal hayatın sürdürülmesinde temel olan gazap ve şehvet olarak tanımlanan iki bātını gücü kontrol edebilmek üzerinden tasavvur edilmektedir. Arzu ve eğilimler bağlamında eylemleri doğal olarak harekete geçiren bu iki bātını gücün dengede tutulmasını sağlayan akli güç, sorumluluğun teşekkülünü sağlayan bātını güce referansta bulunmaktadır. Sorumluluğun teşekkül süreciyle ilgili olan akli güç, bilme/teorik (akli) ve yapma/pratik (iradi) olmak üzere iki kısma ayrılarak yorumlanmaktadır.⁵⁴⁴ Gazali, Aristotelesçi geleneğe uygun olarak akli gücün bilgi (ilim) ile ilgili boyutunu teorik akıl, insanın yapıp etmesine yönelik eylemsel (iradi) boyutunu ise pratik akıl olarak isimlendirmektedir.⁵⁴⁵ Aristoteles gibi Gazali için de akli gücün her iki boyutunu harekete geçirip sorumluluğu anlamlandırmada mutluluk sorunu⁵⁴⁶ merkezi konum teşkil etmektedir. Başka deyişle nasıl ki insanın yaşamsal faaliyetlerini sürdürmede gazap ve şehvet güçlerinin tezahürü olan arzu ve eğilimleri insanı doğal olarak harekete geçiriyorsa bu güçleri dengede tutan akli güç de mutluluk sorunu bağlamında iradi olarak harekete geçirilmektedir.

⁵⁴² “Poiesis Arapça anlamıyla şiir (şî‘riyâ), bir şeyi poetika marifetiyle yapmak ve inşa etmektir. Poetika marifetiyle bir şeyi yapmak mimesis olarak da isimlendirilen taklit veya temsili içermektedir. Aristoteles için poiesis, poetik yaratma eylemine işaret etmektedir.” bkz. Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 38; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 59.

⁵⁴³ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 270; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 368.

⁵⁴⁴ Gazâlî, *Mizânu’l-‘Amel*, s. 203; Gazâlî, *Amellerin Ölçüsü*, s. 54; İbn Miskeveyh, *Tezhibu’l Ahlâk*, s. 57.

⁵⁴⁵ Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 258.

⁵⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 3.

Bu durumu daha açık hale getirebilmek için Gazali'nin tasnifinden istifade ettiği Aristoteles düşüncesine daha yakından bakmak gerekmektedir. Aristoteles akli gücün eyleme yönelik harekete geçirici pratik (iradi) yönünü siyasi bağlam içerisinde anlamlandırmaktadır. Zira o, eyleme ilişkin ahlaki bilgiyi (fronesis), teorik bilgidен (episteme) ayırt etmektedir.⁵⁴⁷ Aristoteles ahlaki bilgiyi (fronesis), mutlak anlamda hangi ilacın hangi hastalığa iyi geldiğini bilen kimseye değil de neyin, kime, ne zaman ve hangi koşullarda yani tek tek koşullarda hastalığa neyin iyi geleceğini bilen hekimin durumuna benzetmektedir.⁵⁴⁸ Bu çerçevede ahlaki bilgi (fronesis) yapıp yapmaması kişiye bağlı eylemleri tercih etmeye dair huy/alışkanlık (heksis)⁵⁴⁹ bağlamında ahlaki karakter kazanmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla ahlaki bilgi (fronesis) faydalı olan gibi değişken bir şeyi soruşturduğu için bilgelikten (sophia) farklıdır.⁵⁵⁰ Nitekim ahlaki bilgi (fronesis) insan için faydalı olana ilişkin iken bilgelik ezeli ve tanrısal olanlarla ilgilidir.⁵⁵¹ Bu sebeple Aristoteles için ahlaki bilgi (fronesis) iyi-kötü hakkında mutlak olarak değil, yalnızca “biz”im için formülasyonunda konuşmak demektir. “Biz”im için iyi-kötü olan hakkında konuşmak ise politik yaşamdan hareketle mümkün görüldüğünden⁵⁵² pratik akıl siyasi zemine referansla yorumlanmaktadır.

Aristoteles farklı pratik tecrübelerin birbirleriyle yüzleştiği alanı “biz” olarak tasarlayarak ahlaki bilinç için somut varoluşsal dünyayı hareket zemini kabul etmektedir. Dolayısıyla ahlaki bilinç sorumluluğun anlamını siyasi pratik yaşam (ethos) bağlamında keşfetmektedir. Zira Aristoteles ahlaki hakikati keşfetme noktasında başkasına devredilemez sorumluluk düşüncesini ön plana çıkarırken⁵⁵³ sorumluluğun anlamını toplumsal sağduyu çerçevesinde soruşturmaktadır. Bu yaklaşımda “biz”e dair ahlaki bilginin (fronesis) paylaşılabılır ve konuşulabilir “orta”sı olan sağduyunun (common sense) güvenliği, toplum yönetimini üstlenen siyasete bırakılmaktadır. Fakat Aristoteles'e göre siyaset, alışkanlığa (ethos) dayandığı için “insan için iyi” olan mutluluğa teorik zemin teşkil etmez yani ahlaki bilincin (moral consciousness) yegane kaynağı olamaz. Bu sebeple pratik ahlaki bilgi (fronesis), evin baş kahyası olarak nitelendirilen bilgelik (sophia) efendisinin gündelik

⁵⁴⁷ Gadamer, “Aristo'nun Hermenötik İlgisi”, s. 109.

⁵⁴⁸ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 137.

⁵⁴⁹ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 121.

⁵⁵⁰ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 123.

⁵⁵¹ Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 125.

⁵⁵² Aristoteles, *Magna Moralia*, s. 27.

⁵⁵³ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 113.

işlerini kolaylaştıracak yardımcı olarak metaforlaştırılmaktadır.⁵⁵⁴ Bu metafor ahlaki hakikatin keşfedilmesinde pratik aklın, teorik akla referansla eleştirel bağlam kazanabileceğine imada bulunmaktadır. Teorik akıl bu eleştirel bağlamı varlığın mahiyetine ulaşmayı mümkün kılan “öz” tasavvuru çerçevesinde temellendirmektedir. Bu nokta, Gazali düşüncesiyle Aristoteles’in ayrıştığı noktaya işaret etmektedir. Zira sorumluluğa dair eleştirel üst bilinç Aristoteles düşüncesinde spekülative bağlamdaki teorik akıl (episteme) ile ilişkili olarak tartışılmaktadır. Recep Kılıç’a göre tarihi Eflatun’a kadar giden Aristoteles ve onu takip eden İslam filozoflarının temsil ettiği bu gelenek, değer ile varlık arasında ayrılmaz ilişki varsaymakta yani varlığın değer yüklü⁵⁵⁵ olduğu tezine dayanmaktadır.

Varlığın değer yüklü olduğunun kabulü, ahlaki düşüncesini Tanrı merkezinde temellendiren Gazali’den farklı bir perspektifi ortaya koymaktadır. Nitekim Gazali düşüncesinde her türlü canlı yaşamın (nefs) devamı için ortak zorunlu tecrübe düzeyine işaret eden şehvet ve gazap gücünü kontrol altında tutabilen akli güç de bätını bir nitelik arz ettiğinden -insanın kendi bätını güçlerini kontrol altında tutmak için işlev görse de- farklı pratikler arasında bağlayıcı ve zorlayıcı bir “açık alan” tesis edememektedir. Her ne kadar akli güç “bilgi” (ilim) sayesinde teorik olarak; “riyazet ve mücadele” sayesinde de pratik olarak geliştirilebilir ve dönüştürülebilirse de ahlaki bilinci en temelde şekillendiren bu bätını güçlerin ancak mutlak aşkın dışsal bir güce referansla⁵⁵⁶ ortak bir söylem etrafında birleşebileceği varsayımını içermektedir. Bu sebeple Gazali düşüncesinde akli gücün pratik bağlamı “riyazet ve mücadele” olarak isimlendirilen irade eğitimi⁵⁵⁷ bağlamında ele alınmaktayken teorik bağlamı mutlak aşkın Tanrı’ya referansla anlamlandırılmaktadır. Öyleyse farklı pratiklerin varoluşsal fitri arzu ve eğilimlerini dengede tutarak insanın hakiki mutluluğa erişmesini sağlayan akli gücün teorik boyutu Tanrı’ya referansla anlamlandırılmaktadır.⁵⁵⁸ Dolayısıyla farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan” Tanrı merkezinde yorumlanmaktadır.

⁵⁵⁴ Aristoteles, *Magna Moralia*, ss. 130-131.

⁵⁵⁵ Recep Kılıç, “Ahlakın Temellendirilmesi Problemi”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankuzem, Ankara 2006, s. 224.

⁵⁵⁶ Çağrı, *Gazzâlî’ye Göre İslam Ahlakı*, s. 130.

⁵⁵⁷ Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, s. 117-118; Gazzâlî, *Ey Oğul*, s. 48; Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 259.

⁵⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Tezhibu’l Ahlâk*, s. 107.

Nitekim Gazali'ye göre insan akli merkeze alındığında ahlaki bilginin konusu olan “iyi” ve “kötü” şahıslara göre değişen izafi konulardır. Dolayısıyla iyi ve kötüye dair bilgi kişinin hallerine ve amaçlarına göre değişebilmektedir.⁵⁵⁹ İyi (hasen) lafzı, eylemin failinin amacıyla uyumlu olmasını ifade edip bunun dışında herhangi bir özelliği yoktur. Failin amacına aykırı olan eylem ise “kötü” (kabîh) olarak isimlendirilip bunun dışında bir özelliği yoktur. Failin amacına ne uygun ne aykırı olan eylem “abes” (boş, faydasız) olarak isimlendirilip abesle işgal eden kişi de “akılsız” (sefih) olarak nitelendirilmektedir. Nihayetinde akla göre değerlendirildiğinde eylemlere “iyi” ya da “kötü” isminin verilmesi failin amacına uygunluk ya da aykırılığına göredir.⁵⁶⁰ Bu sebeple eylemin amacı hakkındaki farklılık, iyi ve kötünün mahiyeti hakkında farklı ve zıt sonuçlara götürebilmektedir.⁵⁶¹ Bu yorumda ahlaki değerlerin değişmez bir “öz”ü ya da niteliği olmadığı düşüncesi ön plana çıkarılmaktadır.

Gazali ahlaki sorumlulukları anlamlandırırken iyi, kötü, abes ile ilgili soyutlayıcı anlamda tasvirde bulunmanın insanı üç hataya düşürdüğünden bahsetmektedir. Birinci hata insanın tabiatı gereği kendi nefesine düşkün olması nedeniyle kendi amacına aykırı, başkasınıkine uygun olan bir eyleme “mutlak” manada kötü demesidir. Yani kötülüğü o şeyin zatına ilave etmesi ve mutlak olarak hüküm vermesidir. Kişi o şeyin kötü olduğunu düşünmekte haklı iken o şeyin kötülüğüne mutlak hüküm verdiğinden ve kötülüğü o şeyin zatına izafe ettiğinden hata etmektedir.⁵⁶² İkincisi bu lafızların ne anlama geldiği ilk çocukluk yıllarından itibaren telkin ve eğitim yoluyla alıştırılarak tabiatına yerleştirildiğinden dolayı hata etmektedir. Bu sebeple bu lafızlara dair anlamın sıkça meydana gelen durumlar olarak hafızasını (zıkr) kaplaması nedeniyle farklı veya nadir durumlar meydana geldiğinde lafzın tabiatına yerleştirdiği anlama mutlaklık atfetmektedir.⁵⁶³ Üçüncü hata ise vehmin, aklen açıkça bilinen hususlara ilişkin kesin ve mutlak olarak tam tersine hükmetmesinden kaynaklanmaktadır. Mesela daha önceden yılan tarafından sokulan kimse karışık renkli bir ip gördüğünde

⁵⁵⁹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 75; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 139-140; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, C. I, s. 86; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 130.

⁵⁶⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, ss. 74-75; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 139; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 87; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 130.

⁵⁶¹ Çağrıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 112.

⁵⁶² Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 76; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 141; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 90; Gazzâlî, *Mustasfâ*, ss. 134-135.

⁵⁶³ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 76; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 142; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, ss. 90-91; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 135.

ondan korkması bu yanılığa örnek teşkil etmektedir. Her ne kadar akıl, açıkça bunun bir ip olduğuna hükmediyorsa da vehim daha önceki tecrübesi bağlamında mutlak anlamda bir hüküm ortaya koyarak hataya düşmektedir.⁵⁶⁴

Gazali bu gibi hataların halk tabakasına ait bir karakter olmadığını ilim adına isim yapmış çoğu kimsenin de karakteri olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁶⁵ Dolayısıyla taklit ve inançlarla elde edilen iyi ve kötü görme eğilimini, sanki şeylerin doğasıymış ve mutlakmış gibi iyi-kötü olarak nitelendirmeyi eleştirmektedir. Çünkü Gazali'ye göre bu tür iyi ve kötü eğilimlerin birini diğerine tercih ettiren şey eylemin amacıyla bağlantılıdır. Bu durumda irade/özgür seçim, insanın kendisi için en hayırlı olmasını seçmesidir ki bu bütün eylemlerin kişisel çıkar tarafından güdülendiğine işaret etmektedir.⁵⁶⁶ Bunun sebebi ise aklın, hayal ve vehmin hükmüne boyun eğip itaat edecek şekilde yaratılmış olmasıdır. Öyle ki insan bizzat yemediği halde güzel bir yemeği gördüğünde ve hatırladığında ağzının suyunun akması aklın, tahayyül ve vehme itaat ettiğini göstermektedir.⁵⁶⁷

Aklın bu tür hatalara açık karakteri nedeniyle Gazali düşüncesinde kendi kendilerine herhangi bir anlama sahip olmayan iyi-kötü gibi kavramlar tecrübeden bağımsız olarak spekülâtif akıl tarafından tanımlanamaz. Nitekim hoşâ giden ve faydalı şeyi ayırt etme kapasitesi olarak değerlendirilen irade, aklın kendi hakikat tecrübesi bağlamında “en iyi” olarak yargıladığı şey tarafından harekete geçirilmektedir.⁵⁶⁸ O halde değer yargısı insanın psikolojik bağlamından koparılabilen nesnel bir bağlamı ifade etmemektedir. Bu da insan aklının kendi tecrübesinden bağımsız iyi-kötüye dair konuşma gücünden yoksun olması anlamına gelmektedir. Bütün insani eylemlerin kişisel çıkar tarafından güdülenmesi⁵⁶⁹ nedeniyle akıl, ahlaki sorumluluk konusunda herhangi bir zorlayıcı⁵⁷⁰ teorik çerçeve sunamamaktadır.

⁵⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 77; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 142; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 91; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 136.

⁵⁶⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 77; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 143.

⁵⁶⁶ Griffell, *Ghazalis's Philosophical Theology*, s. 219.

⁵⁶⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 79; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 146.

⁵⁶⁸ Griffell, *Ghazalis's Philosophical Theology*, s. 218.

⁵⁶⁹ Griffell, *Ghazalis's Philosophical Theology*, s. 219.

⁵⁷⁰ Seidman'a göre aklın çıkarıcı doğası, gönüllü bir kültürel mutabakatı umut eden Aydınlanmacı akla karşı kuşku uyandırmıştır. Bkz. Steven Seidman, “Tözsel Tartışmalar: Ahlak Düzeni ve Toplumsal Bunalım”, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, haz. Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul 2017 s. 264; Hume'un tecrübe edilen tikel acı ya da haz gibi duyguların ahlaki iyi ve kötüyü bilme ve ayırt etmede temel oluşturduğu savı için bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, ss. 409-411; “Ahlaki duygu üzerine temellendiren İlkçağda Epikür, modern dönemde Hume ve Mill gibi filozoflar, doğruluk, dürüstlük ve fedakarlık gibi erdemlerin kişinin duygusunu tatmin ettikleri

Öyleyse sorumluluk probleminin soyut zihni (spekülatif) tartışmalarla çözüme bağlanma çabasını Gazali düşüncesindeki körlerin el yordamıyla fiili tanımlama metaforu⁵⁷¹ bağlamında düşünebiliriz. Bu sebeple ahlaki bilinci spekülatif akla dayalı olarak temellendirmeyi olanaksız gören Gazali için sorumluluğun teşekkülünün neye referansla yorumlandığını aydınlatılmak önemli görünmektedir.

Gazali sorumluluğun teşekkül sürecini “zorunluluk” lafzından hareketle tartışmaktadır. Zorunlu lafzı “terk eden kimseye dünyada ya da ahirette zarar veren ya da zıttı imkansız olan fiil” olarak tanımlamaktadır.⁵⁷² Akıl ise mutlak manada ahirette ve dünyada zarar veren şeyi idrak edememektedir. Gazali’ye göre irade, aklın iyi ve faydalıyı ayırt edebilme kapasitesi/yeteneği⁵⁷³ olarak ahlaki sorumluluklara dair bir zorlayıcılık vazedemez.⁵⁷⁴ Başka ifadeyle akıl ancak kendisine zarar ve yarar sağlayan şeylerden hareketle iyi-kötü olan hakkında konuşabilirken, iyi-kötüye dair mutlak anlamda konuşamaz. Dolayısıyla da herkes için mutlak zarar ve yarar konusunda ikna edici mutlak bir irade ortaya koyamaz. Zira irade insanın kendisi için bile iyinin ne olduğuna dair kararsız kalmakta ve akıl bir şeyin kabul edilebilir olup olmadığına karar vermekte zorlanmaktadır.⁵⁷⁵ Gazali bu durumu şöyle ifade etmektedir: “akıl, insana fiillerden, sözlerden, huylardan ve inanç esaslarından hangisinin faydalı ve zararlı olduğunu gösteremez. ... akıl ancak anlatıldığı zaman bunları kavrar, doğrular ve duyarak faydalanır”.⁵⁷⁶ Nitekim akıl ma‘kûlâta (kategoriler) bakarak iyi ve faydalı olana dair zorunlu bir çıkarım yapamadığına göre bu durumda zorunlu kılan (mûcîb) Tanrı’dır. Bu sebeple sorumluluk aklın kendisinden değil, Tanrı’ya referansla vahyi esas alan bir söylem dâhilinde anlamlandırılabilir.

Bu yorum Gazali düşüncesinde aklın ma‘kûlât üzerindeki araştırmasıyla ilgili görünmektedir.⁵⁷⁷ Zira akıl, her an yaratmakta olan Tanrı nedeniyle evrensel bir “öz” yakalayıp buna referansla ahlaki çıkarımda bulunamadığından ahlaki, aklın koyduğu

sürece ahlaki değer olarak isimlendirilebileceklerini savunurlar. Dolayısıyla bu düşünürlerin ahlak anlayışlarında ‘adalet’, ‘zulüm’, ‘doğruluk’ gibi kavramların manaları, kişinin duygu hallerine göre değişebileceği için farklı zaman ve zeminlerde değişmeyen, bağlayıcı olan ve yükümlülük yükleyen birtakım mutlak ahlaki değerlerden bahsedilemeyecektir”. Bkz. Kılıç, “Ahlakın Temellendirilmesi Problemi”, s. 223.

⁵⁷¹ Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 257.

⁵⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 80; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 147.

⁵⁷³ Griffell, *Ghazalis's Philosophical Theology*, s. 218.

⁵⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. I, s. 86; Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 129; Çağrıncı, *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, s. 131; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 267.

⁵⁷⁵ Griffell, *Ghazalis's Philosophical Theology*, s. 218.

⁵⁷⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 89; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 163.

⁵⁷⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 79; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 147.

ilkeler/yasa merkezinde temellendirememektedir. Başka deyişle şayet daha önce tartıştığımız üzere akıl, ma'kûlâta dair değişmez ve zorunlu “öz” yakalayamıyorsa iyi ve kötüye dair de böyle mutlak ve zorunlu “öz”e referansla ahlaki sorumluluğu anlamlandıramaz. Aynı şekilde sadece fizik dünyaya ve oradaki mükemmelliklere bakıp aklın işlev ve rolünü bu dünyaya indirgeyenler de fayda ve zarar konusunda gemlerini koparıp kendi dünyevi arzularının peşine takılma hatasına düşmektedir.⁵⁷⁸ Bu sebeple Gazali'nin de mensubu bulunduğu Eş'arî geleneğine göre değerlerin Tanrı'nın buyruklarından bağımsız objektif varoluşları olmadığı için iyilik, doğruluk, adalet gibi ahlaki değerleri belirleyen vahiydir.⁵⁷⁹ Kılıç'a göre Eş'arî ekolünün bu anlayışının temeli Demokritos ve Lukretius'a kadar götürülebilir ve varlığın değerden bağımsız olduğunu savunan materyalist ve natüralistlerin anlayışına yakın addedilebilir.⁵⁸⁰ Bu yorum tarzında Tanrı tarafından yaratılan varlık, iyi ve kötü gibi nitelikler bakımından nötrdür.⁵⁸¹ Öyleyse akıl, ne fizik ne de metafizik bağlamda herkesi ikna edebilen, nesnel ve ideal ortak bir ahlaki zemin tesis edemez. Bu nedenle Gazali düşüncesinde akıl, bir şeyi zorunlu kılamadığından⁵⁸² iyi-kötü gibi değerler şu şekilde yorumlanmaktadır:

... insanları ıslah etmek için getirilmiş olan dini terbiye ve ahlaktır. Bu dini terbiye, çocukluktan itibaren ebeveynlerden ve öğretmenlerden işitilerek tekrarlanması ve bu esaslara göre insanın yetişip büyümesi sebebiyle zihinlerde sanki akıl kaynaklı olduğu zannı doğuracak şekilde iyice kökleşmiş inançlara dönüşürler... Mesela rüku, secde, hayvanları kurban edip kanını akıtmakla Allah'a yaklaşma gibi şeylerin iyi kabul edilmesi böyledir... Şayet bu şeyler çocukluktan beri bu şeyleri kabul etmek üzere terbiye edilmemiş akıllı kişiye ilk kez sunulmuş olsaydı bu kişi salt aklına dayanarak bu şeylerin ne iyi ve ne de kötü olduğuna hükmederdi. Nitekim zaten bu şeylerin iyi oluşu, dinin bunların iyi olduğunu belirtmesi sebebiyledir ki böylece vehim, çocukluktan beri olan te'dip ve terbiye sebebiyle bunları kabule boyun eğer.⁵⁸³

Bu yorum bir şey ‘Tanrı emrettiği için mi iyidir?’ yoksa ‘iyi olduğu için mi Tanrı emretmiştir?’ şeklinde özetlenen Euthyphron dilemmasını hatırlatmaktadır.⁵⁸⁴ Bu bağlamda Gazali ‘Tanrı buyurduğu için iyidir’den hareketle ahlaki olan hakkında konuşmaktadır. Gazali Tanrı’ya referansla anlamlandırdığı sorumluluğun teşekkül sürecini teklif ve itaat kavramları dâhilinde tartışmaktadır. Fakat teklif ve itaat

⁵⁷⁸ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 77; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 24.

⁵⁷⁹ Kılıç, “Ahlakın Temellendirilmesi Problemi”, s. 223.

⁵⁸⁰ Kılıç, “Ahlakın Temellendirilmesi Problemi”, s. 224.

⁵⁸¹ Kılıç, “Ahlakın Temellendirilmesi Problemi”, s. 224.

⁵⁸² Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 87; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 159.

⁵⁸³ Gazâlî, *Miyâru'l-İlim*, s. 268.

⁵⁸⁴ Platon, “Euthyphron”, *Platon Toplu Diyaloglar*, çev. Selahattin Hilav, Yargı Yayınevi, Ankara ty, ss. 215-217.

kavramlarının sorumluluğun teşekkülünde aktivite edilebilmesi için öncelikle Tanrı'ya iman etmek gerekmektedir. Başka deyişle sorumluluğun anlamlandırılması Tanrı merkezli söylemin otorite olarak kabulüne dayanmaktadır. İman çerçevesinde anlam kazanan teklif kavramı, sorumluluğun aşkın bir zemine dayandırılarak normatif olabileceğine işaret etmektedir. Zira Tanrı'nın teklif ettiği şeylerde kendi faydasına olan bir amaç olmadığından⁵⁸⁵ herkesi kuşatan ortak bir bağlam oluşturma imkanı sunmaktadır. Nitekim Tanrı'nın teklifi doktorun tamamen hastasının faydası üzere yaptığı teklife benzeyip kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden efendinin kölesine teklifine benzememektedir.

Köle-efendi ve doktor-hasta gibi farklı metaforlarla izah edilen teklif⁵⁸⁶ kavramı, sorumluluğun temellendirilmesi için içsel boyutu aşan buyurucu ve bağlayıcı olan dışsal bir güç ve hiyerarşiyi ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenle sorumluluğun hem aşkın/kutsal hem de içkin/insani boyutu teklif kavramı ekseninde rasyonelleştirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü Tanrı'nın emrettiği her şey, yani teklif edilen şeyler maddi ve manevi hastalıklara derman olarak iyi ve yararlıdır.⁵⁸⁷ Tanrı'nın mutlak anlamda iyi olanı irade ettiğine işaret eden teklif kavramı sorumluluğa dair bütün farklı pratikleri bağlayan aşkın bir anlamlandırma zeminine işaret etmektedir. Fakat burada mutlak anlamda iyi olarak teklif edilen şey, aşkın bir gücün vaadi olarak muhatabın kabulüne dayanmaktadır. Teklifi muhatabın kabulü ise kurtuluş ve mutluluk sorunu ekseninde temellendirilmektedir. Yani teklif bağlamındaki sorumluluk genel soru ve cevaplarla değil, mutluluk ve kurtuluş sorunu bağlamında bizzat muhatabın bireysel varoluşuyla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda hitap formunda sunulan teklif, sorumluluğun mutlak dışsal bağlamına⁵⁸⁸ ışık tutarken, muhatabın mutluluk ve kurtuluş gibi bir amaca sahip olması sorumluluğun arızı içsel bağlamına ışık tutmaktadır. Bu perspektifte teklif kavramı, muhatabın amaçsallığı ve sorumluluğu arasında varoluşsal bireysel bir bağ olduğuna işaret etmektedir.

Bu varoluşsal bireysel bağ, teklif edilen sorumluluğun somut varoluşsal dilsel-tarihsel bağlamına ışık tutmaktadır. Bu bağlamın kurulabilmesi için Hz. Peygamber'in vahyi söyleme dayalı olarak vazettiği ahlaki bilincin imkanını muamele ilmi çerçevesinde yorumlamasını hatırlamak faydalı olabilir. Dolayısıyla teklif kavramı

⁵⁸⁵ Gazâlî, "el-Maznûn bih 'alâ Gayri Ehlih", s. 362; İmam Gazâlî, *İki Madnun*, s. 24.

⁵⁸⁶ Gazâlî, "el-Maznûn bih 'alâ Gayri Ehlih", s. 362; İmam Gazâlî, *İki Madnun*, s. 25.

⁵⁸⁷ Gazâlî, "el-Maznûn bih 'alâ Gayri Ehlih", s. 363; İmam Gazâlî, *İki Madnun*, s. 28.

⁵⁸⁸ Çağrıncı, *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlakı*, s. 132.

sorumluluğun dilsel-tarihsel varoluş (ethos) ve bireysel somut varoluş (kalp gözü/poiesis) arasındaki diyalojiye referansla teşekkül etmekte olduğuna dikkat çekmektedir. O halde iyi-kötünün hakikati inanç, arzu, eğilimler, alışkanlık, eğitim, bilgi birikimi içeren bireysel varoluşsal tecrübi boyuttan koparılamaz. Öte yandan iyi-kötünün hakikati dilsel-tarihsel tecrübeyle ilişkili olsa da somut varoluşsal tecrübenin toplumsal yönüne de indirgenemez. Başka deyişle somut varoluşsal tecrübenin toplumsal boyutu *ben*'in amaçsal eylemleri üretmesinde normatif etkiye sahip olsa da sorumluluğun yegane kaynağına referansta bulunmaz. Daha açık ifade edersek ahlaki bilincin dilsel-tarihsel boyutu sorumluluğa dair evrensel ve nesnel kalıplar sunmaz. İnsan “kalp gözü” vasıtasıyla bireysel sorumluluğunun anlamını keşfetmekle yükümlüdür. Yani mecazi varoluşuyla arafta askıda bırakılan insan, “kalp gözü” vasıtasıyla bireysel varoluşu içinde sorumluluğunu keşfetmekle yükümlüdür. Bu sebeple Gazali'nin ısrarla vurguladığı “kalp gözü” tecrübenin bireysel sorumluluk bağlamını aydınlatmaktadır. Dolayısıyla dilsel-tarihsel bağlamın ötesinde bireysel sorumluluğun normatifliği ontolojik veya epistemolojik olarak değil Tanrı'ya referansla “kalp gözü”ne bağlı varoluşsal olarak keşfedilmektedir.

Tanrı'ya referansla yorumlanan sorumluluğun varoluşsal anlamı ancak vahye itaat bağlamında ortak söylem çerçevesine kavuşmaktadır. Dolayısıyla düşünürümüz ahlaki ve dini sorumlulukları zorunlu kılanın akıl olduğunu kabul etmeyen Eş'arî geleneğe bağlılığını sürdürmektedir.⁵⁸⁹ Başka ifade ile akıl herhangi bir ilmin ilkelerini tespit edebilse de bunlar sadece vahiy yoluyla zorunlu hale gelebilmektedir.⁵⁹⁰ Bu perspektiften baktığımızda itaat meselesini, iyi ve kötüye dair vahyin söylemini “otorite”⁵⁹¹ kabul etmek olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla otorite olan bu söylem,

⁵⁸⁹ Murat Demirkol, “İslâm Ahlâk Literatüründe Başlıca Perspektifler”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 141.

⁵⁹⁰ Çağrı, *Gazzâli'ye Göre İslam Ahlakı*, s. 133; Demirkol, “İslâm Ahlâk Literatüründe Başlıca Perspektifler”, s. 141.

⁵⁹¹ “Otorite kelimesi en temelde, bilgi, feraset, ve tatbikat açısından kişinin kendisinden daha iyi olanın görüşüne ve eylemine itibar etmesi yani o görüş, feraset ve tatbikatın doğru olduğunu düşünerek (özgürce) karar vermesine atıf yapmaktadır. Böylece otorite ve otoritesini başkalarının yorumlama ve algılama tarzlarına bağlı olarak ifşa edebilmektedir. Kısacası, otoritenin anlamı, kendisine yönelen insanların aklını kullanabilme ve otoriteyi tartışabilme gücüne referansla açığa çıkabilmektedir. Buna karşılık otoriter kavramı ise, kendi yaklaşımını, başkalarının olduğu gibi benimsemesini isteyen veya güç mekanizmalarını kullanarak bunu buyuran kişi ya da kurumu nitelendirmektedir. Dolayısıyla otoritede, başkaları üzerinde herhangi bir kontrol mekanizması yokken, bunun aksine otoriter, sadece buyurmakla yetinmeyip, ayrıca başkalarının tatbikatını kontrol etmekte olanıdır. Kısacası otorite kutsal metinlerle ilgili bir kavram iken, otoriter, kutsal metinlerin yol açtığı geleneklerle ilgilidir”. Bkz. Burhanettin Tatar, “Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal*, 14/1, Ocak-Haziran 2017, ss. 72-73.

kanaatimizce farklılıklar arasında ahlaka dair anlamlı konuşmayı mümkün kılan ortak zemine işaret etmektedir. Öyleyse itaat kavramı hangi geleneğin ya da hangi yaşam tarzının temel oluşturduğuna dahası hangi idealin otorite kabul edileceğiyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla lezzet, fayda ve güzellik gibi gündelik hayat içerisindeki kaygılarıyla çeşitlenen ahlaki yargılar, otorite kabul edilen bir söylemden hareketle özdeş zeminde tasavvur edilebilmektedir. Bu da ahlaki değere ilişkin gündelik kaygılara rağmen ortak ve bağlayıcı karşılıklı konuşmayı mümkün kılan otoriteyi inşa etmektedir. Otorite kabul edilen bu söylem, tecrübenin ahlaki kavranışının anlamına ışık tutmakta ve ahlaki varoluş ile ilgili eleştirel ve anlamlı konuşmayı mümkün kılmaktadır. Dahası bu perspektif sorumluluğun anlamının spekülâtif bağlam yerine somut varoluşsal dilsel-tarihsel bağlamdan hareketle teşekkül ettiğine işaret etmektedir.

Böyle bir etik zeminde insanın ahlaki varoluşu Tanrı'ya itaat edip etmeme⁵⁹² özgürlüğü çerçevesinde yorumlanırken itaatın anlamı Gazali tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

Aklını kullanan bir kimse, farklı tabakalara ayrılan, arzuları çeşitli, görüşleri ise birbirinden ayrı bulunan insanların, kendi başlarına bırakıldıklarında tüm farklılıkları bir araya getiren ve itaat edilen bir görüş sahibi olmadığında tamamen yok olacakları hususunda bizimle tartışmaz. Bu hastalığın tek ilacı tüm farklılıkları birleştiren, otoriter itaat edilen bir sultandır. Böylece dünya düzeninin sağlanması için sultanın varlığının zorunlu olduğunu açıklamış olduk.⁵⁹³

Öyleyse itaat kavramı, mecazi varlık olarak insanın hakikat tecrübesindeki olumsuzluk düşüncesine rağmen ahlakilik imkanına ışık tutmaktadır. Zira Tanrı'nın irade ve kudreti sebebiyle bilinç, ahlaki olanın “ne”liğini evrensel ve nesnel düzeyde fark edemiyorsa sorumluluk ancak vahyî söylemin otorite teşkil ettiğine dair itaat ile teşekkül ettirilebilmektedir. Dolayısıyla sorumluluğa dair talebi anlamlı kılan şey vahyi söylemin otoritesine itaat etmektir. Bu bağlamda emir formundaki teklife itaat muhatabı bilgilendirmekten ziyade muhataptan sorumluluk talep edildiğine referansta bulunmaktadır. Bu otorite söylemi dâhilinde masiyetlere neden ceza verilmiştir? Kötülük neden elem verir? Zehir neden ölüme sebep olur? İnsan bedeni niçin zehirden müteessir olacak halde yaratılmıştır? gibi sorular Gazali için anlamsızdır.⁵⁹⁴ Buradaki

⁵⁹² Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 43.

⁵⁹³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 192.

⁵⁹⁴ Gazzâlî, “el-Maznûn bih ‘alâ Gayri Ehlih”, s. 362; Gazzâlî, *İki Madnun*, s. 29.

esas mesele nefsi kötü huylardan koruyan ve onu selamete ulaştırın haller ve amellerin Tanrı tarafından kullarına teklif edilmiş olmasıdır.⁵⁹⁵

Öte yandan Gazali'ye göre teklifin hakikati ilahi "kelam" olarak hitap formunda başlatılmaktadır. Sorumluluğun hitap eden/mükellif ve muhatap/mükellef olarak iki boyutu vardır. Herkes ilahi kelam karşısında bir muhataptır. Kur'ân insanların aklını ve iradesini kullanacak şekilde onları muhatap almaktadır.⁵⁹⁶ Muhatap açısından işitme, daha üstün bir hakikate göre sorgulamaya çağırılmayı ifade etmektedir. Nitekim sorumlulukları işitme olayıyla başlatan Gazali'ye göre işitme de bir idrak türüdür.⁵⁹⁷ Burada sorumluluğun kaynağı olarak içsel olanın dışarıdan gelen bir sese tabi kılınması dikkat çekici görünmektedir. Bu sebeple Gazali, sorumlulukları akıldan değil, konuşma formunda şekillenmiş olan ilahi otoriteden kaynaklandığını savunmaktadır. Bir hitap ve hiyerarşi düzlemine yerleştirilen sorumluluk bir talebe muhatap olması ve olumlu ya da olumsuz cevabı gerektirmesi sorumlulukta irade kavramını ön plana çıkarmaktadır. O halde Tanrı'nın her şeyi kuşatan irade ve kudretine rağmen konuşma formunda teklif olarak temellendirilen sorumluluk, cevap verme ve vermeme bağlamında seçim (ihtiyar) alanının varlığına da işaret etmektedir. Yani ilahi bir talep ve vaat ya da soru olarak teklif, iradi olana soyut akli bir cevap yerine pratik bağlamda sorumluluk olarak cevap vermeyi talep etmektedir.

Teklif edilene sorumluluk olarak verilecek cevap ancak somut varoluşsal dünyadan hareketle anlamlandırılabilir. Nitekim ne Kur'ân'da ne de hadislerde ahlak konuları sistematik ve soyut kavramsal çerçevede ifade edilmektedir.⁵⁹⁸ Bu sebeple İslam'ın ilk döneminde sorumluluklar muamele ilmi çerçevesinde zamansal eylem formları dâhilinde anlamlandırılmaktadır. Daha açık ifadeyle Kur'ân'da ahlaka dair kavramsal soyut teorik bir çerçeve sunulmuyorsa ahlaki bilinç somut varoluşsal tecrübe bağlamla ilişkili olarak teşekkül etmektedir. Bu sebeple ahlaki olanın anlamı otorite kabul edilen kutsal metnin emir ve yasakları dâhilinde ahlaki bir karakter oluşturmak suretiyle kavranabilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın hitabı ve ona itaat, tecrübe edilen olaylar bağlamında zamansal ve sınırlandırılmış olarak anlamlandırılmaktadır. Başka deyişle aç olanın doyurulması, hastanın ziyareti, anne-

⁵⁹⁵ Gazâlî, "el-Maznûn bih 'alâ Gayri Ehlih", s. 362; Gazâlî, *İki Madnun*, ss. 24-25.

⁵⁹⁶ Tahsin Görgün, "İslam Ahlakının Kaynakları", *İslâm Ahlâk Esasları*, ed. Tahsin Görgün, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2010, s. 31.

⁵⁹⁷ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 57; Gazâlî, *İtikâdda Orta Yol*, s. 109.

⁵⁹⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1997, s. 268; Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 30.

babaya iyilik gibi çeşitli zamansal eylem formları olarak ilahi hitap ile yüzleşen insan, ahlaki sorumlulukları farklı sınır tecrübeleriyle yüzleşme esnasında zamansal anlam ufku dâhilinde anlamlandırmaktadır. Bu perspektifte teori ve pratik gibi ayrışma zeminine sahip olmayan ahlaki bilinç, zamansal anlam ufku dâhilinde sorumluluğu tecrübe ederek kavramaktadır. Başka deyişle ahlaki bilincin teşekkülü teori-pratik bütünlüğünde sorumluluk olarak olanaklı görülmektedir. Dolayısıyla sorumluluğun anlamı somut varoluşsal tecrübede zamansal eylem formları vasıtasıyla iyi karakter oluşturmak için çabalamayı ifade etmektedir.

Zamansal anlam ufku dâhilinde sorumluluk, kurtuluş ve mutluluk amacı ekseninde daima “daha iyi” olana dair çaba sarf etmeyi dile getirmektedir. Öyleyse insanların birbirleriyle farklı eylem formları ekseninde yüzleşmesi esnasında sorumluluk bilincinin anlamlandırılması farklı ve çeşitli pratiklerin birbirleriyle yüzleştiği somut varoluşsal etkileşim alanına dikkatleri çekmektedir. Yani Tanrı'nın mutlak iyi olarak teklif ettiği sorumluluğun metafizik, ontolojik, epistemolojik anlamının keşfinde somut varoluşsal dünyanın öncelikli işlev ve rolü ön plana çıkarılmaktadır. Bu somut varoluşsal zemin, araftaki bilincin dikey-yatay konumu arasındaki gerilimi canlı tutmakta ahlaki hakikat hakkında karşılıklı düşünme ve konuşmayı anlamlı kılmaktadır. Somut varoluşsal gerilime maruz kalan araftaki bilinç için sorumluluk, mevcut tecrübenin hakikatini ve doğruluğunu test etme ve daima bir çabalama sürecini dile getirmektedir. Bu da mevcut tecrübenin hakikat ve doğruluğunun garantiye alınmasına değil, hakikat ve doğruluğunun sorgulanmaya açık kalışına işaret etmektedir.

Öte yandan Hz. Peygamber döneminde teklif ve itaate dayalı olarak zamansal eylem formu olarak anlamlandırılan insani sorumluluk daha sonraki kelami tartışmalarda “kesb” teorisi dâhilinde yorumlanmıştır. Nitekim Tatar'a göre Kur'ân'ı anlama ilk başta varoluşsal, tarihsel, siyasi bir sorun iken, daha sonra dilsel, kelami, mistik ve felsefi (metafiziksel) sorun olarak farklı bağlamlarda yeni boyutlar kazanmıştır.⁵⁹⁹ Gazali ve bağlı olduğu Eş'arî gelenek de Tanrı'nın kudret ve iradesinin mutlaklığı temelinde teklif olarak tartıştıkları insani sorumluluğu kesb teorisi olarak rasyonelleştirmeye çalışmaktadırlar.⁶⁰⁰ Bu yorumdaki mutlak irade ve kudrete sahip

⁵⁹⁹ Tatar, “Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama”, s. 124.

⁶⁰⁰ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 405; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 283; Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 5.

Tanrı karşısında insanların kendi eylemleri üzerindeki gücünün nasıl izah edileceğine dair sorun İslam’da erken dönem teolojik tartışmaların başlamasına neden olmuştur.⁶⁰¹ Bu teoriye göre insan eylemleri de diğer her şey gibi ilahi gücün doğrudan yaratmasına bağlıdır.⁶⁰² Dolayısıyla ilahi güç, iradi eylemler olarak tecrübe edilen insan eylemlerinin de yaratıcısıdır.⁶⁰³ Gazali insanın iradi eylemlerine yönelik Tanrı tarafından yaratılan gücün insan eylemini öncelemediğini bilakis eşzamanlı olduğunu vurgulayarak bu sorunu aşmayı denemektedir.⁶⁰⁴ Ona göre insan bir eylemi yapmaya karar verdiğinde Tanrı onu yapması için gücü yaratmaktadır.⁶⁰⁵ Bu izah Tanrı’nın iradesiyle insanın iradesi arasındaki ilişkiyi zorunlu nedensellik çerçevesinde izah eden Cebriye gibi yaklaşımlara alternatif olarak insanın irade özgürlüğü dolayısıyla sorumluluğunu anlamlı kılmak için çözüm çabasını ifade etmektedir.

Bu arayış ve çabanın bir parçası olan Gazali, zorunlu nedenselliğe dayandırılan determinist anlayışı aşmak ve insan sorumluluğunu anlamlandırmak için mistik vizyona (kalbe atılan nur) dayanan tasavvufi söylemle alternatif yorum geliştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle takip ettiği gelenekten farklı olarak Gazali kesb teorisinde insanın kozmik şemada kendi yerini mistik bir görüş aracılığıyla elde edebileceği varsayımına sahiptir.⁶⁰⁶ Gazali filozofları eleştirirken kozmik determinizmden kurtardığı evrende insanı rüzgar önünde yaprak misali sorumsuzca savrulmasının da önüne geçmek için böyle bir mistik vizyona ihtiyaç duymaktadır. Kalbe atılan nur olarak tasavvur edilen bu mistik vizyonda ilahi ve insani irade arasında bağlayıcı ve sorumluluk talep eden bir diyalog varsayılmaktadır. İlahi hitap olarak izah edilen bu diyalogda dikkat çekici olan âlemde görünür görünmez her şey gibi insan eylemlerinin de Tanrı’nın iradesiyle ilişkilendirilmesidir.⁶⁰⁷ Dolayısıyla bu perspektifte hem determinizmden kaçınmak hem de insana sorumluluk yüklemek adına insan eylemleri (parça) ve Tanrı’nın iradesi (*bütün*) arasındaki ilişkiden hareketle sorumluluk fikri izah edilmektedir. Öyleyse Gazali, kesb teorisini mistik vizyonla ilişkilendirerek seleflerinden farklılaşmaktadır.⁶⁰⁸ Gazali düşüncesinde ön plana çıkarılan “nefs, tıpkı Tanrı gibi iradedir, ya da en azından insan Tanrı’ya özellikle irade bakımından

⁶⁰¹ Griffel, *Al Ghazali’s Philosophical Theology*, s. 124.

⁶⁰² Marmura, “Al-Ghazālī”, s. 143.

⁶⁰³ Marmura, “Al-Ghazālī”, s. 143.

⁶⁰⁴ Marmura, “Al-Ghazālī”, s. 143.

⁶⁰⁵ Griffel, *Al Ghazali’s Philosophical Theology*, s. 130.

⁶⁰⁶ Marmura, “Al-Ghazālī”, s. 143.

⁶⁰⁷ Gazālī, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. I, s. 406; Gazālī, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-Dîn*, C. I, s. 283.

⁶⁰⁸ Marmura, “Al-Ghazālī”, s. 153.

benzerlik gösterir”⁶⁰⁹ fikri bilhassa bu yorumdaki merkezi sorunun sorumluluğun teşekkülü ile ilgili olduğuna işaret etmektedir.

Gazali sorumluluğun teşekkülünde Hz. Peygamber dönemindeki gibi teori-pratik bütünlüğünün kavramsal yönünü ise hikmet lafzı ekseninde tartışmaktadır. Ona göre “hikmet”, hem işlerin düzenini ve onlarda bulunan ince ve açık manaların kavramsal (soyut) olarak bilinmesini hem de işlerin tertipli, düzenli, sağlam ve eksiksiz biçimde yerine getirilmesini ifade etmektedir.⁶¹⁰ Sorumluluğun merkeze alındığı bu yorumda gerçek fail olan her şeye gücü yeten Tanrı, ahlaki süreci mecazi fail olan insan için varoluşsal teste/imtihana çevirmektedir. Ahlaki bilinç, imtihana tabi tutulan somut varoluşsal tecrübesindeki hikmeti kavramakla yükümlüdür. Bu varoluşsal imtihanda ahlaki bilinç, yetkinleşmeyi ancak bu yükümlülük çerçevesinde anlamlandırabilmektedir. Bu imtihan sürecinde sorumluluk insanın kendi ahlaki vasıflarını dönüştürüp zenginleştirmesini ifade etmektedir. İmtihan bağlamındaki ahlaki bilinç arafta askıda kalma konumunu daima hatırd tutmaktadır. Tasavvuf dayalı olarak izah edilen mistik vizyon ahlaki bilincin araf konumunu anlamlandırmaktadır. Zira düşünürümüze göre ahlaki hakikatin temellendirildiği aşkın boyut ancak mistik bir tecrübe ile bilinebilmektedir.⁶¹¹

Öte yandan zamanla insani sorumluluk alanını aydınlatan böyle bir mistik tecrübe farklı tasavvufi söylemlerin⁶¹² de etkisiyle Tanrı’nın sıfatlarının benimsenmesi olarak ahlaki bir ideale⁶¹³ dönüştürülmüş görünmektedir. Nitekim Ahmet Arslan bu idealin, ilk dönem İslami ahlakta hâkim temayül olan Hz. Peygamber’in ahlakının taklit edilmesi idealinden çok daha iddialı şekilde Tanrı’nın ahlakı ile ahlaklanma, O’nun sıfatları ile bezenme, onları elden geldiğince taklit etme⁶¹⁴ çabasına dönüştüğüne dikkat çekmektedir. Öyleyse İslam’ın ilk döneminde hastayı ziyaret, cömertlik, aç olanı doyurma gibi zamansal eylem formları içerisinde keşfedilen sorumluluğun anlamı, doğrudan Tanrı’yla yüzleşme hadisesi olarak keşfetme

⁶⁰⁹ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2008, s. 181.

⁶¹⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 76; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 141.

⁶¹¹ Marmura, “Al-Ghazâlî”, s. 152.

⁶¹² Sorumluluğu anlamlı kılan mistik vizyon, tasavvuftaki zühd ve metafizik söylemlerde farklı biçimlerde kendisini göstermektedir.

⁶¹³ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 216.

⁶¹⁴ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 221.

çabasıyla ilişkilendirilmiş görünmektedir. Bu ise insandaki tanrısal özden hareketle Tanrı'ya benzeme ideali olarak filozofların⁶¹⁵ görüşleriyle benzerlik arz etmektedir.

Tanrı'yla yüzleşme hadisesi olarak bu ahlaki ideal, bilincin kendi dilsel-tarihsel ve ontolojik bağlamından soyutlanmasına işaret etmektedir. Dilsel-tarihsel ve ontolojik bağlamın aşılması insanlar arası paylaşılabılır ortak bağlayıcı asgari zeminin ortadan kaldırılması anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla insanlar arası paylaşılabilen somut varoluşsal zemini aşmayı gerektiren bu soyutlanma, Tanrı'nın ahlaki hakikate dair teklifinin öznel-içsel bir bağlama indirgenerek keşfedilmesini ön plana çıkarmaktadır. İnsan bu perspektifte ahlaki olarak yüzleştiği muhatabın soru ve taleplerini işitebilme zeminini kaybetmekte, bir nevi sağırlaşmaktadır. Bu sağırılık durumu bilincin ahlaki hakikate dair kendi söylemini kutsamasına sebep olmaktadır. Bu kutsal söylemin aynı zamanda ideal söylem olduğu iddiasıyla ahlaki bilinç, baskı ve şiddetle *öteki*'ni bu söylem dâhilinde hegemonya altına almaya çabalamaktadır. Dolayısıyla mistik vizyona dayalı ahlaki bilinç, Tanrı ile yüzleşme bağlamında idealize edilip *ben* merkezindeki öznel-içsel bağlama indirgendiğinde ahlaki yüzleşmeye imkan veren "açık alan"ı tahrip etme riski taşımaktadır.

Bu riske açık ahlaki bilincin bu şekilde indirgeyici tavrı mevcut ahlaki problemlere dair rasyonel söylemin paylaşılabılır ve tartışmaya açık zeminini yok etmektedir. Başka deyişle insan ve Tanrı arasındaki yüzleşme olarak idealize edilen ahlaki bilinç tasarımı diğer insanlarla ilişkimizi dışarıda bırakan bir yorum tarzı olarak kapalı bir sistem üretme riski taşımaktadır. Gazali düşüncesindeki kalbe dayalı mistik vizyon, Tanrı'yla yüzleşme hadisesi olarak "pratik" bağlamdan soyutlanıp "ideal" bir bağlama yerleştirildiğinde "eleştirel" bağlamını kaybetme riski taşımaktadır. Bu "eleştirel" bağlamın kaybedilmesi elitler tabakası oluşturma riskine karşı savunmasız kalmaktadır. Başka deyişle mistik vizyona dayalı ahlaki bilinç idealize edilip kutsallaştırıldığında sorguya açık rasyonelitesi tahrip edildiğinden seçkin bir zümreye dayandırılan ahlaki ilişki modeli kaçınılmaz görünmektedir.

Tanrı ile seçkin zümre arasındaki ilişki olarak bu ahlaki bilinç modeli rasyonel söylemin geride bırakılması olarak toplumsal anlamda dilsel-tarihsel tecrübenin "daha iyi olan"a dönüşümündeki imkanı da riske atmaktadır. Gazali sıklıkla eserlerinde Bâtniler ve kendini ilim ehli olarak tanıtan insanlar üzerinden bu riski

⁶¹⁵ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 232.

örneklendirmektedir. Bu yorumda ahlaki bilincin, insanların birbirleriyle yüzleşmesinden ziyade, tam, eksiksiz, mükemmel olan Tanrı ile yüzleşme bağlamında anlamlandırılması insanların birbirleriyle ilişkili oldukları somut varoluşsal zemini giderek deforme etmektedir. Bu deformasyon ise ahlaki bilincin sağ duyusuna (common sense) dair tahrifat oluşturmaktadır. Sağduyusunu yitiren bilincin varoluşsal somut insani dünyayla bağı zayıflamakta bu ise aynı ölçüde sorumluluk duygusunu köreltmektedir.

Öte yandan mistik vizyona dayalı ahlaki bilinçte insanın mecazi olarak tasavvur edilmesi kişisel, biricik ve paylaşılamayan zamansal boyuta dikkat çekerek ahlakın yasadan farklı tasvirini sunmaktadır. Ön plana çıkarılan bu zamansal boyut, *bütûn*'ü idraki mümkün kılan sembolik dilin somut varoluşsal zemine bağlı mecazi karakterini ön plana çıkardığından farklı pratiklerin birbirleriyle ahlaki olarak yüzleşmesine imkan veren belli bir mesafe ya da açıklık sağlamaktadır. Gazali düşüncesinde bu açıklık riyazet ve mücahede bağlamında kalbini tamamen Tanrı'ya bağlamakla mümkün görülmektedir.⁶¹⁶ Kanaatimizce tasavvuftaki mistik vizyona dayandırılan “mücahede ve riyazet” vasıtasıyla kalbi arındırma eylemi, mecazi-zamansal bağlamını koruduğu sürece sorumluluk insani ilişkilerden hareketle anlamlandırılabilir. Mistik vizyonun doğrudan Tanrı ile yüzleşme hadisesi olarak yorumlanması ise ahlaki bilincin mecazi-zamansal karakterinin göz ardı edilmesine dolayısıyla da sorumluluğun öznel bir duyuş olarak ört-bas edilmesine sebebiyet vermektedir. Başka ifadeyle bu durumda sorumluluğun anlamı öznel-içsel bağlama indirgendiğinden ahlaki bilincin eleştirel bağlamı yitirilmektedir.

Bu indirgeyici tutum Fazlur Rahman tarafından ilk dönem İslam ahlak düşüncesinde Tanrı'nın mevcudiyeti ile insanlar arası ilişkiler ön planda iken daha sonra tasavvuf düşüncesinin etkisiyle bu durumun insanın kendi nefesine karşı mücadelesine⁶¹⁷ dönüşmesi olarak ifade edilmektedir. Rahman'a göre insanın kendisiyle mücadelesi olarak yorumlanan bu ahlak anlayışı, İslam ahlak düşüncesinin özü olarak nitelediği insanlar arası ilişkinin pratik boyutunun gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır.⁶¹⁸ Gazali'nin “tüm varoluş yalnızca Tanrı'nın varoluşudur” düşüncesinden hareketle rasyonelleştirdiği ve toplumsal bir meşruiyet kazandırdığı

⁶¹⁶ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi 'd-Dîn*, C. V, s. 277; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi 'd-Dîn*, C. III, s. 178.

⁶¹⁷ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa, Oneworld, Oxford 2003, ss. 111-112.

⁶¹⁸ Rahman, *Revival and Reform in Islam*, s. 112.

tasavvufi ahlak modeli sonraki dönemlerde “fenafillah” ya da “şatahat” gibi ibarelerden hareketle⁶¹⁹ zamansal karakterini yitirerek tanrısal mükemmelleşme ideali olarak genel kabul görmüştür. Bu kabul insanın kendi ahlaki bilincinin sınırlılıklarını aşma çabası olarak varoluşsal dünyada yüzleştiği *öteki* insanla ahlaki yüzleşmeyi akamete uğratmaktadır. Mutlak mükemmel Tanrı’ya benzeme çabasıyla *ben*’in kendi sınırlılıklarını aşma ideali paradoksal biçimde ahlaki bilincin özne-işsel bağlamda sıkıştırılmasına neden olmaktadır. Bu durum da ahlaki bilincin eleştirel zeminini kaybetmesine sebebiyet vermektedir. Tatar bu durumun felsefi bağlamını şöyle izah emektedir: “Kur’ân’ı anlama, etrafta olup biten olaylarla insanların nasıl yüzleşeceklerini, dünyaya karşı nasıl tavır alınacağını belirleme çabasının ötesinde, rasyonel olarak belirlenebilir, aklın kendi düzenine uygun düşen küllî anlamları kavrama çabasına dönüşmüştür”.⁶²⁰

Ahlaki bilince dair bu sorunu Hermenötik yaklaşımın eleştirdiği yazarın niyetini anlama yani onun zihnine geri gitme çabası bağlamında yorumlayabiliriz. Yazarın niyetine referansta bulunan ideal anlam varoluşsal anlamın gözden kaçırılmasına sebebiyet vermektedir. Bu ideal alana referansta bulunarak zamansal niteliği göz ardı edilen ahlaki bilinç için *öteki* insanın varoluşsal anlamı değer kaybına uğramaktadır. Başka açıdan baktığımızda ise insanın kendi dünyasının sınırlarını keşfetmek için en mükemmel olana öznel-işsel bağlamda yönelmesi kendi dünyasındaki farklı sınırlara dair somut-dışsal bilincini kaybetmesine neden olmaktadır. Zira bilinç, öznel-işsel bir deneyim çerçevesine indirgendiği oranda *öteki*’ne dair sorumluluk duygusu da gittikçe körelmektedir. Başka deyişle işsel deneyime indirgenmeye başlayan dışsallık değer yitimine uğramaktadır. Bu değer yitimi bağlamında ahlaki bilinç öznel-işsel bağlama indirgenip insanın kendi kendisiyle hesaplaşmasına dönüştürüldüğünde buna paralel olarak en iyiye dair soruşturma da bir monoloğa dönüşmez mi? Nefsin mükemmellik arayışında bu monolog Tanrı ile yüzleşmeye referansta bulunması nedeniyle nefsin zamansal-arızı niteliğinin unutulmasının tasviri değil midir? Tanrı ile yüzleşme hadisesinde zamansal-arızı karakteri göz ardı edilen ahlaki bilincin iyi-kötü ikileminde her şeyi Tanrı’ya atıfla anlamlandırması durumunda sorumluluk duygusu anlamlı kılınabilir mi? Bu insanın her konuda kendini haklı görme ve sorumluluktan kaçma arzusunu meşrulaştırmaz mı? Öte yandan insanın kendi sınırlılıklarını aşma ve mistik

⁶¹⁹ Rahman, *Revival and Reform in Islam*, ss. 112-114.

⁶²⁰ Tatar, “Anlamanın Tabiatı ve Kur’ân’ı Anlama”, s. 124.

vizyonda kendi varoluşunu mükemmel olarak kavrama çabasında bilinç, ahlaki olanı *ben* merkezinde temellendirmek zorunda kalmayacak mı? Bu ise insanın kendi bilincini bir sınır durumu kabul ederek insanın kendi kendiyile hesaplaşması olarak monolojik bir dil içinde sıkışmasını ifade etmiyor mu? Böyle bir monolojik dil *öteki*'ne karşı ahlaki sorumlulukların rasyonelleştirilmesini akamete uğratmaz mı? sorularıyla bizi yüzleştirmektedir.

Bu soruları dikkate aldığımızda böyle bir monoloğa çevrilmiş dil bağlamındaki ahlaki bilincin yüzleştiği başlıca sorun ötekilik meselesidir. Zira değer yitimine uğrayan dışsallık, insanlar arası ilişkinin ahlaki boyutunu tahrip etmektedir. Günümüzde küresel olarak tanımlanan dünyada da dışsallığın öznel-işsel bağlama indirgenerek *ben* merkezli yorumlanması nedeniyle ahlaki bilinç, ötekilik sorunuyla yüzleşmektedir. Kanaatimizce bu sorunun anlaşılmasında ve çözülmesinde *ben*'in zamansal-arızı niteliğinin ve onun bağlı bulunduğu somut varoluşsal ortamın bağlayıcı ve zorlayıcı karakterinin fark edilmesi önemli bir adımı teşkil etmektedir. Yine kanaatimizce Gazali'nin Nur metafiziğindeki insanın zamansal-arızı boyutu küresel dünyada mevcut tecrübenin ahlaki sorunlarını fark etmede ve alternatifler sunmada önem arz etmektedir. Zira *ben*'in arızı-mecazi niteliğinin tartışılmasında Nur metafiziği dikkate değer imkan alanı sunmaktadır. Kanaatimizce insanın değer yargısına dair bu zamansal-arızı niteliğini fark etmek farklı pratiklerin birbirleriyle ahlaki yüzleşmesinde “açık alan”a imkan tanımaktadır. Fakat daha önce işaret ettiğimiz üzere Nur metafiziğinde sunulan mistik vizyonun mutlak-mükemmel Tanrı ile yüzleşme hadisesi olarak tasavvur edilmesi ahlaki bilincin zamansal-arızı niteliğinin göz ardı edilmesi riski barındırdığından *öteki*'ne karşı sorumluluk bilincinin de göz ardı edilmesine açık kapı bırakmaktadır. Bu durum birbirlerine göre öznel ve görece olan mecazi nitelikteki parçalar arasında bir iletişimsizlik ve kopukluk yaratarak ahlaki ilişkiyi nihilizm tehlikesine açık hale getirmektedir.

Öte yandan günümüzde hali hazırda *ben* merkezli bir söylemle şekillenmiş olan ahlaki bilinç için mistik vizyona dayalı olarak farklı pratiklerin yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan” tasavvuru başka bir zorlukla karşı karşıya görünmektedir. Nitekim Gazali düşüncesinde mistik vizyona dayalı ahlaki bilinç ve sorumluluk iman, teklif ve itaat üzerinden Tanrı'ya referansla temellendirilmektedir. Başka ifadeyle günümüzün *ben* merkezindeki ahlaki idealini sorgulayabilme ve onun arızı-zamansal boyutunu keşfetme imkanı olarak mistik vizyona dayalı ahlaki bilinç öncelikle iman ve itaati

gerektirmektedir. Fakat günümüzde ahlaki bilincin Tanrı merkezli söylemi güç kaybetmiş ve herhangi bir “üst anlatı”nın farklı ahlaki pratikleri bir araya getiren ortak ve bağlayıcı etkisi zayıflamış görünmektedir. Nitekim günümüzde bilim gibi dini ilimlerin de meşruiyet krizi içinde olmasının⁶²¹ erken habercisi olan Nietzsche bu durumu “Tanrı’nın ölümü” şeklinde formüle etmişti. Buradan mülhem günümüz küresel dünyada ahlaki hakikate yönelik çeşitli ve farklı söylemler arasındaki rasyonel zeminin teşekkülünün neye referansla anlamlandırılacağı hâlâ problem arz etmektedir. Nitekim bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği günümüz dünyasında farklı pratikler arasındaki ahlaki ilişkinin imkanını tartışmada imanın kurucu ve şekillendirici söylemi gittikçe zayıflamaktadır. Hatta Gazali’nin bizzat kendisi de inanç uğrunda fikri mücadelede bulunan bir kısım kelamcılarının savunduğu dini argümanlar olan taklit, icma ya da Kur’ân ve peygamberden gelen nakillerin, apriori bilgilerden başka hiçbir şeyi kabul etmeyenlere bir fayda sağlamadığına dikkat çekmektedir.⁶²² Öte yandan dini argümanlardan vazgeçip varlığın hakikatine yönelik cevher, araz gibi spekülâtif argümanlar öne süren diğer kelamcılarının ise inanç farklılıkları konusunda kafa karışıklığını ortadan kaldıramadığını vurgulamaktadır.⁶²³ Hatta kendisinin de bu argümanlardan tatmin olmadığını⁶²⁴ belirterek, iyileştiren ilaçların hastalığa göre değiştiğini bir ilacın bir hastaya şifa verirken bazısına zarar verebileceğini dile getirerek⁶²⁵ somut varoluşsal bireysel bağlama dikkatleri çekmektedir.

Buradan mülhem küresel dünyada mevcut tecrübedeki ahlaki sorunların tartışılması ve karşılıklı konuşulmasında somut varoluşsal bireysel bağlamın yeniden rasyonelleştirilmesi gerekmektedir. Zira günümüzde ahlaki bilincin iman, teklif ve itaat bağlamındaki bağlayıcı ve zorlayıcı zemini tahrip edilmiş görünmektedir. Şayet günümüz bağlamında herkesin iman ettiğini varsaydığımız ütöpik bir dünyadan konuşmayacaksa Gazali’nin sunduğu *ben*’in zamansal-arızı boyutunun rasyonel düşünce içinde tartışılması önem arz etmektedir. Öte yandan günümüz rasyonel söyleminde insanın hakikate dair ürettiği anlam ve bu anlamla yüzleşmesindeki arızı zemini *öteki* eşliğinde tartışılmaktadır. *Öteki*’nin hakikati şahadet tarzının ahlaki bilinç

⁶²¹ Ömer Mahir Alper, “Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak 2014, s. 65.

⁶²² Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 72; Gazzâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 18.

⁶²³ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 72; Gazzâlî, *Arayışlar Kitabı*, ss. 18-19.

⁶²⁴ Ormsby, *Makers of the Muslim World Ghazali*, s. 63.

⁶²⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 73; Gazzâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 19.

için zorlayıcı ve bağlayıcı bir unsur olarak değerlendirilmesi Levinas tarafından *yüz* metafiziği olarak tartışılmaktadır. Gazali'nin Tanrı perspektifinde ele aldığı bilincin hakikat ile yüzleşmesindeki arazi boyut, Levinas düşüncesinde *öteki* bağlamında tartışılmaktadır. Bu farklı söylem tarzları ekseninde günümüz ötekilik meselesinin tartışılması farklı pratiklerin birbirleriyle ahlaki olarak nasıl yüzleşeceklerinin anlamlandırılmasında önem arz etmektedir. Zira *ben* merkezinde temellendirilen günümüz ahlak anlayışı eleştirel zemine ihtiyaç duymaktadır. Nitekim küresel olarak tanımlanan dünyada “daha iyi”ye dair sorgulama gittikçe değer kaybetmektedir. Levinas'ın *öteki* merkezindeki etik düşüncesi ahlaki bilincin *ben* merkezindeki bu yapısını tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda *öteki* merkezli ahlaki bilinç ne anlama gelmektedir? Küresel dünyada farklı ahlaki pratiklerin yüzleşmesinde ve ahlaki sorumluluğun anlamlandırılmasında nasıl bir imkan sunmaktadır?

3. ÖTEKİNİN SONSUZLUĞU ZEMİNİNDE AHLAK PROJEKSİYONU: LEVINAS

3.1. İlk Felsefe Olarak Ahlak Kurgusu

İnsan ilişkilerinde *ben* merkezli bakışa dayalı ahlak anlayışının ağırlığını hissettirmesi⁶²⁶ Levinas'ı *öteki* (autrui) merkezli ahlak arayışına iten önemli bir etkidir. Levinas'a göre Sokratik hakikat idealine bağlı Batı felsefesi, *aynı*'nın (le mème) kendi kendine yeterliliği olarak *ben* merkezlidir.⁶²⁷ Bu nedenle Batı düşüncesinin kendinden hoşnut Narkissos vari bir tavrıyla *öteki*'ni *aynı*'ya indirgeyen ve aşkınlığı dışlayan bir yol izlemesi⁶²⁸ ahlakın ilk felsefe olarak kurgulanmasındaki ana mecrayı oluşturmaktadır. Zira Batı düşüncesinde *öteki*'ni *aynı*'ya göre tanımlama problemine kaynaklık eden bu mecra Richard Kearney'e göre Parmenides'e kadar geri götürülebilmektedir.⁶²⁹ İbrahim Kalın'a göre *ben* merkezli bu yaklaşım, Descartes'ın *cogito*'su ile birlikte insanın zihni süreçlerini somut varoluşsal dünyanın önüne geçirmiş görünmektedir. Bu perspektif, ontolojinin zihnin içsel süreçlerine göre kurgulanmasına yol açarak *ben*'in, kendi dışındaki varlıklara yarı tanrısal bir noktadan bakmasına dolayısıyla da kendinden başlayıp yine kendine dönen bir serüveni başlatmasına neden olmuştur.⁶³⁰ Levinas düşüncesi bağlamında ifade edersek bilinç özdeşlik ağlarına takılıp kalmıştır. Bilincin özdeşlik ağlarında neşvünema bulan *ben* (ego) merkezli toplumda, aynı tip sosyalleşme etkinliği çerçevesinde, farklılıklara dair kayıtsız ilişkiler ağı kurulmuştur.⁶³¹ Bu ilişki tarzında tümüyle özgür olmakla tanımlanan *ben*, kendi varlığını korumak için yabancı olarak etiketlediği *öteki*'ni defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur olarak yorumlamaktadır.⁶³² Günümüz ahlak düşüncesini önemli ölçüde etkileyen bu yorum *ben* merkezinde hareket eden ahlaki bilinci (moral conciousness) sorgulamanın gerekliliğine işaret

⁶²⁶ Ahmet İnam, "Ötekiden Ötedekine: Levinas'tan Levnünass'a", *Tezkire*, 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 52.

⁶²⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity an Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 2007, s. 44.

⁶²⁸ Emmanuel Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, çev. Cevriye Demir Güneş, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 135-136.

⁶²⁹ Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 19.

⁶³⁰ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 458.

⁶³¹ Augusto Ponzio, "Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi", çev. Hande Koçak, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, s. 195.

⁶³² Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, Metis Yayınları, İstanbul 2013, ss. 203-204.

etmektedir. Bu yorum dâhilindeki ahlaki ilişkide *öteki*'nin nasıl anlamlandıracağına dair bilinçte herhangi bir “açık alan”a imkan yoktur. Bu durum birbirinden farklı pratik tecrübeler arasındaki ilişkide ötekileştirme olarak tanımlanan ahlaki problemin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Ötekileştirme sorunu bağlamında insan ilişkilerinde “farklılık”ın anlamı tüm muhataplar için belirlenmiş standartlar çerçevesine “aynı”lık/özdeşlik” indirgenerek yorumlanmaktadır. *Ben*'in merkeze yerleştirildiği bu yorumda insanların birbirinden farklı olduğu gerçeği gölgede bırakıldığından *öteki*'nin değeri, ihtiyaç ve arzunun (fitri eğilimler) tatminine indirgenmekte ve ahlaki ilişkide *öteki* için “açık alan” sağlanamamaktadır.

Levinas düşüncesinde *ben* merkezinde arzu ve ihtiyaç bağlamına indirgenen ve baskılanan *öteki*'nin sesini işitme imkanı nasıl anlamlandırılmaktadır? Dahası *ben*'in, kendi bilincinin özdeşlik ağlarından kurtulma imkanı nasıl yorumlanmaktadır? İlk felsefe olarak ahlak kurgusunda bilincin özdeşlik ağlarını aşması ve *öteki* ile ahlaki yüzleşmesi neyi ifade etmektedir?

Levinas'ın ilk felsefe olarak ahlak kurgusu, *öteki* ile ahlaki ilişkiyi *ben* merkezinde daraltıp tahrip eden bilincin özdeşlik yapısını sorgulamaktadır. Levinas, bilincin özdeşlik yapısını Odysseus'un İthaki'ye, yuvaya, dönüş özlemi⁶³³ bağlamında metaforlaştırmaktadır. Bu metaforda Odysseus'un yuvaya dönüş özlemi, bilincin özdeşlik yapısına⁶³⁴ referansta bulunmaktadır. Levinas'a göre “kendini bil” mottosuyla da ilişkili görünen Odysseus miti Batı felsefe literatüründe hâkim temadır.⁶³⁵ Batı ontolojisinde *öteki* fenomeni birliğin ve sentezin bir kipi ya da *öteki*'nin *aynı*'ya indirgenmesi olarak düşünülmektedir.⁶³⁶ Levinas, *öteki*'ni *aynı*'ya indirgeyici tutumuna işaret eden bu mitin karşısına bilinmeyen topraklar için vatanını (fatherland) terk eden Hz. İbrahim'in anlatısını koymaktadır.⁶³⁷ Hz. İbrahim'in anlatısı bilincin özdeşlik mecrasından çıkışı resmetmektedir. Bilincin özdeşleştirici yapısından çıkışı tasvir eden bu anlatıda aşkınlık imkanı, dilsel-tarihsel ya da soyutlayıcı zihni bağlamdan değil etik bağlamdan hareketle tartışılmaktadır. Başka ifadeyle egolojik durum olarak nitelenen bilincin *aynı*'lık durumunun yarattığı özdeşlik, Levinas

⁶³³ Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, Can Sanat Yayınları, İstanbul 2008, ss. 198-199.

⁶³⁴ Apriori olan felsefi bilgi upuygunluk düşüncesini aramaktadır ve otonomiye garanti etmektedir. Levinas, *Basic Philosophical Writing*, p. 14; Levinas, “Aşkılık ve Yükseklik”, s. 117.

⁶³⁵ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essay on Judaism*, trans. Sean Hand, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 10.

⁶³⁶ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 79.

⁶³⁷ Levinas, *Trace of the Other*, s. 352.

düşüncesinde etik hareket vasıtasıyla sorgulamaktadır.⁶³⁸ Bilincin *aynı*'lık yapısını aşmanın biricik imkanı *öteki* merkezli ahlaki bilinç (moral consciousness) ile mümkün görülmektedir. Bilincin *aynı*'lık yapısının *öteki* merkezinde aşılabilme imkanı ahlakın ilk felsefe olarak kurgulanmasının gerisindeki nedeni teşkil etmektedir.

Nitekim bilince indirgenemeyen *öteki*'nin gerçekliği bilincin özdeşleştirici niteliğini sorgulama imkanı sunmaktadır. *Öteki* merkezindeki etik, özdeşliğe karşıt olarak farklılığı yeniden anlamlandırma çabasıdır. Farklılığı anlamlandırabilmek için “şimdiye tüm anlamını bahşeden”⁶³⁹ bilincin özdeşleştirici niteliği eleştirilerin odağına yerleştirilmektedir. Farklılık, Levinas düşüncesinde bilinci kuşatan ve ona aşkın olan “öte”⁶⁴⁰ tasavvurunu soruşturan “mutlak başkalık” (absolutely other) fikri olarak yeniden yorumlanmaktadır. Bu sebeple “öte”nin anlamı ve rasyonalitesini sunan aşkın zemin, bilincin özdeşlik ve şimdi gibi içsel bağlamına indirgenemeyen⁶⁴¹ *öteki* eşliğinde sorgulanmaktadır. Öyleyse Levinas metafiziği rasyonaliteyi, soyut temaşa temelli değil, yüz yüze gerçekleşen somut pratik dünyadaki ilişki bağlamında tasvir etmektedir.⁶⁴² Bu yorumda içkinliğin ve *aynı*'lığın aşılması dolayısıyla “öte”yle, “dışsal olan”la yani “aşkın olan”la ilişkinin⁶⁴³ imkanı pratik tecrübeden hareketle tartışılmaktadır. Bu sebeple ahlaki bilinç (moral consciousness) soyut zihni bağlamda değil, *öteki* ile ilişki⁶⁴⁴ bağlamında kurgulanmaktadır. Bu kurgu *yüz* metafiziği bağlamında somut varoluşsal dünyadan hareketle rasyonelleştirilmektedir.

Yüz metafiziğinde mevcut tecrübeden kaçış (escape) ya da çıkış (excedence)⁶⁴⁵ imkanını sunması nedeniyle etik, düşünce için merkezi bir konum kazanmaktadır.

⁶³⁸ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011, s. 17.

⁶³⁹ Emmanuel Levinas, *Time and The Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, Pennsylvania 1987, s. 31; Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 49.

⁶⁴⁰ “Türkçede mutlu bir tesadüf sonucu “öteki” ile “öte” arasında etimolojik bir ilgi mevcuttur ve bu ilgi Levinas'ın meramına uygunluk arz eder. Levinas'ta öteki, beni öteye kılavuzlayacak olan şeyin adıdır ve ben öteki üzerinden öteyle bir ilişki kurabilirim ki bu tam da bize etğin tarifini verir. Burada kullanılan “öte” kavramıyla, her koşulda varlığın ötesi aynı zamanda özgürlüğün ve özerkliğin öncesi kastedilir. Bu bağlantı özgürlükten ve özerklikten önce kendiliğe zemin sağlayan, benim ötekiyle olan bağima, bağlantıma işaret etmektedir. Bu nedenden ötürüdür ki, Levinas ötekiyle ilişkiyi, ontolojik olanı kesintiye uğratmanın ve aşmanın, yani “öte”ye geçmenin biricik imkanı olarak görür”. Özkan Gözel, “Levinas: Öte/ki Metafiziktir”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, haz. Erdal Yılmaz, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 354.

⁶⁴¹ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford California 1998, s. 57.

⁶⁴² Gözel, “Levinas: Öte/ki Metafiziktir”, s. 355.

⁶⁴³ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 17.

⁶⁴⁴ Gözel, “Levinas: Öte/ki Metafiziktir”, s. 354.

⁶⁴⁵ “Levinas, ... hemen hemen kariyerinin en başından itibaren bu geleneğin içe dönüş sorunsalı yerine excedence problemini geçirmiştir, çünkü içe dönüşün her halükarda başkalıkla ilişkiyi

Levinas'a göre anlam sorunu "başka" sorununa "kayıtsız-olmama" bağlamında etik ile ilişkilidir.⁶⁴⁶ Mutlak başkalıkla ilişki kurma imkanı olan etik, *ben*'in içe yolculuğunu değil, içten çıkışını (excedence)⁶⁴⁷ ve kaçışını (escape) tasvir etmektedir. Levinas'ın etik kuramı, başka olanı "anlamlandırma" faaliyetindeki teorik düzeyi "varlık"⁶⁴⁸ temelinden hareketle yorumlayan Batı düşüncesinin genel tutumunu eleştirerek yola koyulmaktadır. Bir nevi etik bilinç, düşüncenin özelliği olan varlıktan soyutlanma olarak değil, öznellikten⁶⁴⁹ çıkış imkanı olarak tartışılmaktadır. Nitekim varlık zemininden hareket eden başkalık soruşturması bilince direnç gösterecek mutlak ve aşkın zemini temin edememektedir. Batı felsefe tarihinin klasik varlık ve aşkınlık anlayışını kırma girişimi olarak özetlenen bu felsefe, etiğin ilk felsefe olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁶⁵⁰ Tanrı da dâhil olmak üzere diğer her şey etik üzerinden kurgulandığı için etik, ilk felsefe olarak düşünülmektedir.⁶⁵¹ Tanrı'nın ikincil konuma yerleştirildiği bu yorumda etik, aşkın olana erişimde yegane zemin olarak tasavvur edilmektedir.

Öte yandan Tanrı'yı etiğe göre ikincil konuma yerleştirmek inanmamak ya da başka türlü inanmak değil "inanmaktan başka türlü" aşkınlık arayışı olarak etiğin önceliğine dikkat çekmektedir.⁶⁵² Etiğin önceliği aşkınlığın somutlaşmasını ifade etmektedir.⁶⁵³ Ayrıca bu yorum klasik Batı düşüncesinde ilk felsefe olarak addedilen bütün anlamların kaynağı olarak varlık zemininden hareket eden aşkınlık düşüncesine alternatif bir rasyonel söylemi dile getirmektedir. Bu söylemde Levinas aşkınlığın zihinsel soyutlayıcı yapısını sorgulamaktadır. Zira zihnin soyutlama etkinliğinde ilk elden bilincin özdeşleştirici yapısı göze çarpmaktadır. Bilincin özdeşleştirici yapısının aşılması ise bilinci kendi "öte"sine taşımaya zorlayan dışsal somut bir alanın

dolayımının bir yolu olduğunu düşünmektedir". Zeynep Direk, "Levinas ve Kierkegaard Etik ve Politika", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, S. 1, Ocak-Nisan 2008, s. 156.

⁶⁴⁶ Michaël de Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, çev. Işık Ergüden, Alfa Kitap, İstanbul 2013, s. 13.

⁶⁴⁷ Merleau-Ponty düşüncesinde de özneliğin imkanı Öteki'ye kendini açmak ve kendinden çıkmak olarak tanımlamaktadır. Bkz, Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016, s. 572.

⁶⁴⁸ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 203.

⁶⁴⁹ Zeynep Direk'e göre Levinas'ın özneliğin oluşumunu hipostaz, keyif alma, mesken tutma, Başkası'yla karşılaşma gibi epistemolojik olmayan terimlerle düşünmesi esas itibariyle Kierkegaardcı bir girişimdir. Bkz. Direk, "Levinas ve Kierkegaard Etik ve Politika", s. 143.

⁶⁵⁰ Sengün Meltem Acar, "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş", *Kayıt*, S. 27, Güz 2016, s. 105.

⁶⁵¹ Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", s. 150; Özkan Gözel, "Levinas'ta Etik İndirgeme", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, *Say Yayınları*, İstanbul 2012, s. 381; Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 232.

⁶⁵² Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 150.

⁶⁵³ Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 190.

anlamlandırılmasını gerektirmektedir. Somut bağlamıyla aşkınlık, azizlerin yaşamında olduğu üzere içkinliğin fedakarlığı olarak anlamlandırılmaktadır.⁶⁵⁴ Bu sebeple *ben* ile *öteki* arasındaki ilişkide *ben*'in önceliği yerine *öteki*'nin önceliği⁶⁵⁵ varsayılarak zihni soyutlama etkinliğine dayalı aşkınlık fikri aşılmaya çalışılmaktadır. Zira klasik manada yetkinlik ve mutluluk bağlamında hedeflenen *ben*'in eksiksiz bir kendilik bilgisi tam anlamıyla içkinlik ve egemenlik durumuna işaret etmektedir.⁶⁵⁶ Bu sebeple aşkınlık “başka türlü olmak” (to be otherwise) değil “olmaktan/varlık başka türlü”ye (otherwise than being) geçişi ifade etmektedir.⁶⁵⁷ Aşkınlığı ilgilendiren soru “olmak” (to be) ya da “olmamak”ı (not to be) değil, “varlığın ötesi”ni ya da “olmaktan başka türlü”yü ifade etmektedir.⁶⁵⁸ Levinas *öteki* merkezli düşünce ile herkes için bağlayıcı olan böyle bir “öte”nin metafizik olarak rasyonelleştirilebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda etik, “öte”nin ya da “olmaktan başka türlü”nün bizzat imkanıdır.⁶⁵⁹

Bu girişim metafiziğin, etik vasıtasıyla temellendirilmesine⁶⁶⁰ dayanmaktadır. Metafiziğin önemli bir yapısının dışsallığa riayet etmek olduğunu belirten Levinas, onun teorik boyutuna dikkat çekmektedir.⁶⁶¹ Dışsallığın merceğe konulduğu bu teorik boyut, ontolojideki eksiksiz ve kendine yeterli olan özdeşlik zeminindeki varlık fikrine belli bir mesafeden bakarak eleştirebilme imkanını soruşturmaktadır.⁶⁶² Levinas'ın ilk felsefe olarak ele aldığı etik bağlamın aşkınlık zemini olarak yorumlanmasında farklılık ne anlama gelmektedir? Dahası farklılıkları anlamlı kılan ve onları birbirleriyle ahlaki olarak yüzleştirebilen “açık alan”ın imkanı bu perspektifte nasıl yorumlanmaktadır? Başka bir ifadeyle *öteki* merkezli ahlaki yorumda farklı ahlaki pratiklerin yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan”ın imkanı nasıl anlamlandırılmaktadır?

⁶⁵⁴ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 49.

⁶⁵⁵ Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka I ve II*, MonoKL Yayınları, İstanbul 2011, s. 168.

⁶⁵⁶ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 18; Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, s. 123.

⁶⁵⁷ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht The Netherland 1994, s. 3; Emmanuel Levinas, “Öz ve Çıkarırsızlık”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Melih Başaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 147.

⁶⁵⁸ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 3; Levinas, “Öz ve Çıkarırsızlık”, s. 148.

⁶⁵⁹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 69; Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel ve Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 179.

⁶⁶⁰ Edith Wyschogrod, “Ethics As First Philosophy: Levinas Reads Spinoza”, *Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*, 40/3, Fall 1999, <https://www.jstor.org/stable/41468191>, (07-10-2019), ss. 195-205.

⁶⁶¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43.

⁶⁶² Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, ss. 34-35.

Günümüzde sınıf, rol, toplumsal cinsiyet, sosyal konum gibi görelî ilişkilerin karşıtlığı içinde bilinç düzeyinde tanımlanan farklılığı, Levinas biricik, eşsiz, yeri doldurulamaz, farklılığa dair kayıtsızlığa direnen “mutlak başkalık” (absolutely other) olarak yeniden yorumlamaktadır.⁶⁶³ Öyleyse farklılıkları taşıyabilen “açık alan”, bilince dışsal olanın mutlak ve aşkın bağlamda yeniden anlamlandırılmasına dayandırılmaktadır. Levinas’a göre dışsallık imkanı -Tanrı dâhil bütün anlamların kaynağı- klasik Batı düşüncesinde şimdiye değin “varlık” üzerinden anlamlandırılmaktadır. Başka ifade ile dışsallığa dair herhangi bir referans, ancak ontolojik zeminden hareketle mümkün görülmektedir. Levinas’ın bu düşüncede sorun olarak addettiği şey, ontolojik tavrın *aynı*’laştırıcı karakterinden dolayı dışsallığın “mutlak” vasfını yitirmesidir. Bu sorun, “varlık” üzerinden anlamlandırılan dışsallığın aslında bilincin özdeşlik yapısı içerisinde sıkıştırılmakta olduğuna bu sebeple de bilinçte farklılığı anlamlandırabilecek açıklığa yer kalmadığına işaret etmektedir. Merleaur-Ponty’nin vurguladığı üzere “varlık” zemini bilinç yapısının paradoksal biçimde hem sonlu hem sonsuzla ilişkili olduğunu anlamaya imkan tanımamaktadır.⁶⁶⁴ Bu eleştiri bağlamında bilincin “varlık” zeminindeki özdeşlik yapısı “dışarı ve içerisini birbirinden ayıran sınır çizgisinin kaybolmasını”⁶⁶⁵ ifade etmektedir. Batı düşünce tarihinde dışsallığın dolayısıyla farklılığın özdeşlik yapısı içinde sıkıştırılması, bilincin bizzat kendisinin aşkın bir temele dönüştürülmesine sebep olmaktadır. Zira Aristoteles sonrası “varlık” zemininde mantıksal temellendirmeye ontolojik söyleme konu olan dışsallık, Descartes sonrası “düşünüyorum” ifadesi ile bilinç ekseninde epistemolojik kesinlik kazandığında içsel alana sıkıştırılmış oldu. Bilincin tüm şeyleri anlamlandırmada aşkın bir temel olarak kabul edilmesi dışsal olanın öngörülemez karakterinin aşılacağı varsayımının ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu indirgeyici tutumda dışsallık bilinçten bağımsız herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığından veya bilince göre ikincil konumda kaldığından farklılık fikrine dair kayıtsızlığa sebep olmaktadır. Bu kayıtsızlık ise *ben* ve *öteki* arasında ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan “açık alan”ın oluşmasına engel unsur teşkil etmektedir.

Ben ve *öteki* arasındaki bu “açık alan”ın yitimiyle bilinç, farklılıkla ilişkiyi ancak kendine nispetine göre değerlendirebilmektedir. Bilincin bu indirgeyici tavrında farklılık, bilincin özdeşliği içinde eritilme riski taşımaktadır. Bu risk aynı zamanda

⁶⁶³ Ponzio, “Levinas’ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 197.

⁶⁶⁴ Merleaur-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 492.

⁶⁶⁵ Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*, s. 158.

farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşme imkanını da riske etmektedir. Zira özdeşlik zemininde farklılık ancak bir illüzyon, bir yanılsama olarak varlık kazanmaktadır. Nitekim Levinas, özdeşliği kendiyile zararsız bir ilişki değil, kendine zincirlenmişlik⁶⁶⁶ olarak tasvir etmektedir. Kendine zincirlenmişlik, *ben*'i özgürleştiren bir hafiflik değil, aksine kaçınılamaz bir şekilde *ben*'in kendisi olmak zorunda olduğu ağırlığı ifade etmektedir.⁶⁶⁷ Bu sebeple anonimlikten koparak maddi bir varoluşa erişen *ben*'in ilk özgürlüğünün (hipostaz)⁶⁶⁸ bedeli *ben*'in kendisine zincirlenmişliğidir. Ona göre kendine zincirlenmişlik durumunu en iyi ifade eden şey utanmadır.⁶⁶⁹ Levinas *On Escape* adlı eserinde *ben*'in kendine çakılı durumu ve utanma fenomeni arasındaki ilişkiyi şöyle analiz etmektedir:

Utanma durumu insanın başkalarından gizlenme çabası fakat kendinden gizlenemeyeceği gerçeğidir. Utanmanın bu yönü göz ardı edilmektedir. Genellikle utanmanın sosyal yönü görülür fakat çok daha derinden tezahür eden kişisel yönü unutulur. Utanmanın keşfettiği şey kendine gizlenmeyen varoluştur. Dolayısıyla utanma ile ifade edilmek istenen, kendinden saklanmak için kendinden kaçışın imkansızlığı, *ben*'in kendi mevcudiyetiyle kaçınılmaz bağıdır. Bu bağlamda bilinci kendisiyle yüzleştirmede utanma fenomeni mide bulantısına benzer. Mide bulantısı utanmanın özel bir formudur ve mide bulantısı kendi mevcut bağları ve bütünlüğünde varoluşun çıplaklığının keşfidir. Mide bulantısında biz kendimize perçinlemiş, boğucu sıkı bir daire içinde kuşatılmışızdır.⁶⁷⁰

Kanaatimizce burada analiz edilen utanma ve mide bulantısı fenomenleri tamamen içselleştirilemeyen dışsallığa veya *ben*'in hesap edici düşüncesini aşan anlam fazlalığına maruz kalma şeklinde tasvir edilebilir. Bilince direnç gösteren ve indirgenemeyen bu fazlalığın tecrübesi utanma ve mide bulantısı olarak tezahür etmektedir. Utanma ve mide bulantısı aynı zamanda *ben*'in bilince indirgediği ve çıkış yolunu kaybettiği bilincin özdeşlik kapanından kaçış sancısını tasvir etmektedir. Bu sebeple Levinas'a göre dışsallığın henüz bilince yabancı olan bu fazlalığın tezahürü olan bu fenomenler varoluşun tamamlanmamış gerçekliğini ve ondan kaçınılamazlığı⁶⁷¹ da dile getirmektedir. Kaçamama durumu bir nevi bilincin farklılığı taşıma kapasitesindeki sınırlılığı ifşa etmekte ama aynı zamanda bu kapasitenin genişletilmesindeki önemi de ortaya koymaktadır. Başlangıç aşamasında kendinden kaçmak isteyip kaçamama, bunun imkansızlığı üzerinden Levinas'ın

⁶⁶⁶ Levinas, *Time and the Other*, s. 55; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 75.

⁶⁶⁷ Levinas, *Time and the Other*, s. 56; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 76.

⁶⁶⁸ Levinas, *Time and the Other*, s. 54; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 74.

⁶⁶⁹ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 50.

⁶⁷⁰ Levinas, *On Escape*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford California 2003, ss. 64-67.

⁶⁷¹ Levinas, *On Escape*, s. 56.

tartıştığı aşkınlık düşüncesi⁶⁷² bilincin farklılığa dair sınırlılıklarına işaret etmektedir. Kendinden kaçma ihtiyacı *ben*'in özdeşliğinin bir birlik değil ikilik olduğuna işaret ederek⁶⁷³ farklılığın bilince indirgenemez karakterine de dikkat çekmektedir. Kişinin kendine zincirlenmişliğinde beliren bu ikilik mide bulantısı metaforu ile ifade edilmektedir.⁶⁷⁴ Bu metafor bilinç karşısında dışsallığın “mutlak” farklılığını fark edemeyen bu nedenle de dışsallığı çeşitli kategoriler ve mantıksal dil vasıtasıyla bilinçte eritilebilen “varlık” perspektifinden hareket eden yorum tarzından kaçış arayışını dile getirmektedir. Dolayısıyla Levinas için ahlaki bilinç (moral consciousness), ancak dışsallığı “mutlak başka” (absolutely other) olarak yorumladığımızda mümkün görünmektedir. Peki, “mutlak başkalık”ın bilinç için farklılığı taşıyabilme ve ona yer açabilme imkanı nasıl tartışılmaktadır?

Levinas düşüncesinde ahlaki ilişki bilincin apriori soyut yapısından hareketle değil, “mutlak başkalık”tan hareketle anlamlandırılmaktadır.⁶⁷⁵ Aşkınlık (transcendent) ve Sonsuzluk (infinity) olarak da dile getirilen “mutlak başkalık” *öteki* ile yüzleşme olarak yorumlanmaktadır. Bu sebeple başkalığı anlamlandırmak için *ben*'den değil de *öteki* insandan başlayarak düşünen bir hümanizm savunulmaktadır.⁶⁷⁶ Levinas düşüncesinde zihni bir “öz” fikrine direnen bu aşkın ve “mutlak başkalık” *yüz*'ün⁶⁷⁷ biricik tecrübesinde olanaklı görülmektedir. *Yüz*, bilinç tarafından *ben* olmayana yüklenen anlamı bir soruya yerleştirmektedir.⁶⁷⁸ Fakat bu soru, farkındalığa indirgenemez çünkü *öteki* bilinçte tamamen yansıtılamaz.⁶⁷⁹ Bilincin kendine yüklediği anlamdan daima fazla (surplus) olanın tecrübe edilişi olarak *yüz*, bilince direnç noktası⁶⁸⁰ oluşturmaktadır. *Yüz*, bilincin kendi sınırlarından taşma ve katılığını kaybederek farklılığı yüklenebilme sürecini tasvir etmektedir. Bu sebeple

⁶⁷² Levinas, *On Escape*, s. 55.

⁶⁷³ Levinas, *On Escape*, s. 55; Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 55.

⁶⁷⁴ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 55.

⁶⁷⁵ Levinas, *Time and the Other*, ss. 31-32; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 49.

⁶⁷⁶ Zeynep Direk, “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 23.

⁶⁷⁷ “Aşkın olan ile ilişkinin . . . sosyal bir ilişki olduğu”nu ifade etmektedir. Görüye konu olmayan, görüşe gelmeyen, “görünmeyen” *Yüz* (Fr. Visage, lbr. Panim), aşkınlığın beyan olduğu biricik ‘yer’dir, daha doğrusu ‘yer-olmayan’dır ve bu surette *Yüz* (adeta) ilahi bir karaktere sahiptir, öylesine ki hakiki dinsel başkası ile ilişkide -etikte- temellenir ancak”. Bkz. Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafizikine Giriş*, s. 239.

⁶⁷⁸ Levinas, “Trace of the Other”, s. 352.

⁶⁷⁹ Levinas, “The Trace of The Other”, s. 352.

⁶⁸⁰ Levinas, “The Trace of The Other”, s. 353.

yüz tasarımı *aynı*'ya indirgenen varlığın içindeki ötekiliği varsaymaktadır.⁶⁸¹ Bu varsayım *öteki*'nin ziyareti ya da *öteki*'nin buyur edilmesi (welcome) olarak ifade edilmektedir.⁶⁸² *Öteki*'nin ziyaret her ne kadar *ben*'in karşı konulamaz egoizmi içinde gerçekleşse de aynı zamanda *ben*'in egoizminin rahatsız edilmesi olarak bilincin yönelimselliğine upuygun olmayan fazlalığı içermektedir.⁶⁸³ Bu fazlalık *ben*'in rahat vicdanının dogmatik saflığını erozyona uğratmaktadır.⁶⁸⁴ Levinas düşüncesi bağlamında bu durum şöyle dile getirilmektedir: “Zordaki başkası (“dul, yetim, yabancı”) zayıflığı içerisinde bize buyurur, bizim kendinden eminliğimizi bozar, özgürlüğümüzü tartışma konusu eder, vicdanımızı sarsar. Böylece biz rahatsız vicdanla başkasının çağrısına uymaya mecbur hissederiz kendimizi. Bu kendisinden etiğin neşet ettiği en temel, en insani uğraktır.”⁶⁸⁵ Vicdan ve arzu gibi bilincin içsel yapıları, somut varoluşsal *öteki*'nin buyur edilmesine referansta bulunmaktadır.⁶⁸⁶ *Öteki*'nin somut gerçekliğiyle yüzleşmenin tezahürü olan vicdan ve arzu gibi bilincin içsel bağlamları, dışsal olanla kaçınılmaz ilişkiyi dile getirmektedir. Dolayısıyla arzu gibi özeleştirici niteliği sebebiyle vicdan da bilince önceldir ve ilk felsefe olan etiğe kaynaklık⁶⁸⁷ etmektedir. Bu bağlamda *yüz* metafiziğinde önemli olan sorgulayıcı bilince sahip olmak değil, bilincin sorgulanarak⁶⁸⁸ yönelimsel karakterinin aşılmasıdır. Levinas düşüncesinde Penelope nasıl ki gün boyunca muhteşem şekilde dokuduğu her şeyi söküyorsa *yüz* de bilincin yönelimsel yapısının sökülüşünü ifade etmektedir.⁶⁸⁹

Bilincin yönelimsel yapısının sorgulanması her türlü özdeşleştirmeye direnç gösteren *yüz* vasıtasıyla yorumlanmakta ve dışsallığın mutlak boyutuna *yüz* aracılığıyla ışık tutulmaktadır. Levinas'a göre *yüz* cazibesine kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım şekilde *ben*'i etkilemekte ve bilinç ayrıcalıklı yerini *yüz* karşısında kaybetmektedir.⁶⁹⁰ Zira *Zaman ve Başka*'nın önsözünde zihnin yaşanmış tecrübeden hiçbir şey ödünç almaksızın ebediyetin apriori fikrine sahip olduğu iddiası sorun

⁶⁸¹ Raoul Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, haz. Kurtuluş Dinçer, çev. Zerrin Oral, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 28.

⁶⁸² Levinas, “The Trace of The Other”, s. 353.

⁶⁸³ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s.19; Levinas, “Aşknlık ve Yükseklik”, s. 124.

⁶⁸⁴ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s.21; Levinas, “Aşknlık ve Yükseklik”, s. 127.

⁶⁸⁵ Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, s. 69.

⁶⁸⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 101.

⁶⁸⁷ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s.20; Levinas, “Aşknlık ve Yükselik”, s. 126.

⁶⁸⁸ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s.16; Levinas, “Aşknlık ve Yükseklik”, s. 120; Levinas, “*The Trace of The Other*”, s. 353.

⁶⁸⁹ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 16; Levinas, “Aşknlık ve Yükseklik”, s. 120.

⁶⁹⁰ Levinas, “The Trace of The Other”, s. 352.

olarak ortaya koyulmaktadır.⁶⁹¹ Bu apriori yapıya alternatif olabilecek *yüz*, ahlaki bilincin nesnel ve ideal çerçevesine direnç gösteren, onu sorgulayan dışsal boyutun varlığına referansta bulunmaktadır. Öyleyse ahlaki bilincin imkanı somut varoluşsal pratik dünyadan hareketle yorumlanmaktadır. Dolayısıyla “varlık”ı esas kabul eden ontolojik yaklaşımın soyut zihni alanda apriori zorunluluklar ekseninde anlamlandırıldığı dışsallık, “mutlak başkalık” olarak *yüz*’ün somut tecrübi bağlamından hareketle yeniden yorumlanmaktadır. Böylece ontolojik yaklaşımda bilincin özdeşleştirici yapısı nedeniyle tüm değer ve anlamını yitiren dışsallığın *yüz* ekseninde mutlak değer ve anlamı yeniden tasavvur edilmeye çalışılmaktadır. Somut dışsal varoluşun tezahürü olan *yüz*’ün bilinçte açtığı bu gedik farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesinde de “açık alan”ı temin etmektedir.

Öte yandan Levinas düşüncesinde bilincin özdeşleştirici karakterinden kaçmak için *ben*’in öznel yapısından kopmayan bir dışsallık tasavvur edilmelidir. *Ben*’in özneliği ile bağı koparmayan bu dışsal bağlam, Levinas düşüncesini klasik metafizik tasavvurdan ayırt eden önemli bir unsurdur. Descartes öncesi klasik ontolojide bilincin anlamlandırma edimindeki öznel yapısı genellikle varlık kategorileri ya da dini düşüncede aşkın en yüce Varlık (Tanrı) ekseninde göz ardı edilmektedir. Özneliğin göz ardı edildiği bu zeminde bilinç, varlık kategorileri ile hakikatin “ne”liğine ulaşabilen dışsallığın bir parçası olarak yorumlanmaktadır. Mantıksal dil vasıtasıyla özneliğin aşıldığı varsayımından hareket eden bu dışsallık kavrayışı, Levinas düşüncesinde tekilin bütün içinde yitirilişi ya da kaynaşmasını ifade eden ekstaz⁶⁹² olarak nitelendirilmektedir. Levinas ne bilincin özneliğinin tamamen yok edildiği ne de bu özneliğe indirgenen bir dışsallıktan bahsetmektedir. Dışsallık diyakronik bir zaman ile bilinçte anlamlandırıldığı ölçüde “mutlak başkalığa” açıklığını korumaktadır. Yani içsel ve dışsal olanın kendi gerçekliklerini kaybetmeden bir arada bulunabilme durumu “mutlak başkalık” olarak mümkün görülmektedir. Zira klasik ontolojide dışsallık bilincin öznel yapısını istila edip onu görünmez kılarken, yani hakikatin bizzat “ne”liğine ulaşıldığı illüzyonunu yaratırken, Descartes sonrası bilinç tasavvuru, dışsal sürecin başkalığını içsel olanda eriten özneliğe indirgeyici bir tutum takınmaktadır. Bu nedenle her iki tutuma mesafeli yaklaşan Levinas bilince

⁶⁹¹ Levinas, *Time and the Other*, s. 31; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 49.

⁶⁹² Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 133.

indirgenemeyen ve ona direnç gösteren dışsallık fikrini, “mutlak başkalık” olarak ontolojiye alternatif bir rasyonalite dâhilinde soruşturmaktadır.

Levinas dışsallığın “mutlak başka” olan anlam ve değerini araştırırken metafizik ve arzu kelimelerinden hareket etmektedir. Levinas düşüncesinde “metafizik arzu” (metaphysical desire), mutlak başkalığın peşindedir ve etik ilişki bu “metafizik arzu” deneyiminde anlamlandırılmaktadır.⁶⁹³ Arzu zemininde çeşitlenen farklı pratikler arasındaki ilişkiyi ahlaki olarak anlamlandırabilmek için Levinas, mutlak ve metafizik bir alanı zorunlu görmektedir. Fakat buradaki metafizik zemin “arzu” kelimesinin işaret ettiği üzere pratik tecrübeden hareketle anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla arzunun metafizik vasfı, başkalığın bilinç tarafından asimile edilemeyen, bastırılmayan pratik boyutunu aydınlatmaktadır. Bu boyut Kirene geleneğinden Aristippos’un hemen tatmin edilen arzu⁶⁹⁴ bağlamındaki haz (hedonizm) merkezli etik yaklaşımından farklı bir söyleme işaret etmektedir. Bilincin arzu bağlamı metafizik soruşturmanın spekülatif değil pratik bağlama referansta bulunduğu işaret etmektedir. Bilhassa Levinas’ın ilk dönem eserlerindeki eros ve dişilik analizlerinin gösterdiği üzere Epikuros’un kinetik hazlar olarak tanımladığı bedensel hazlara⁶⁹⁵ merkezi bir rol atfetmesi, metafizik zemini anlamlandırmadaki pratik varoluşsal bağlamın önceliğine vurgu yapmaktadır. Fakat bu hazlar, ancak “tatmin edilemezlik” bağlamında metafizik arzuya benzemektedir.⁶⁹⁶ Arzunun tatmin edilemez niteliği farklı pratik tecrübelerin mutlak özgürlük iddialarına meydan okuyan, içsel (immanent) boyuta direnç gösteren bağlayıcı ve zorunlu ahlaki ilişkinin çehresini aydınlatmaktadır.

Levinas düşüncesinde ahlaki ilişkinin ölçüye vurulamaz ve indirgenemez ucu-açık (open-ended) karakteri başlangıç itibariyle arzunun tatmin edilemezliği bağlamında analiz edilmektedir.⁶⁹⁷ Dolayısıyla Levinas’a göre koşulsuz ve bağlamsız metafizik düzlem, *ben* ve *öteki*’nin ilişkide biricikliklerini yitirmediği birebir ve dolaysız karşılaşmalarına⁶⁹⁸ olanak tanırken, “arzu” kavramı *ben* ve *öteki*’nin ilişkisinin mevcut pratik zeminden koparılamaz boyutunu tasvir etmektedir. Böylece

⁶⁹³ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 33; Jean-Michel Salanskis, “Levinas’a Yöneltilen İtirazlar Üzerine”, çev. Murat Erşen, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, ss. 290-291.

⁶⁹⁴ Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 138; Özlem, *Etik -Ahlak Felsefesi-*, ss. 55-56.

⁶⁹⁵ Özlem, *Etik -Ahlak Felsefesi-*, s. 57.

⁶⁹⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

⁶⁹⁷ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 136.

⁶⁹⁸ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 134.

mevcut tecrübeye insanları birbirinden olabildiğince farklı ve çeşitli formlara göre çekimleyen “arzu”, tecrübenin asgari zemini olarak tasavvur edilmektedir. Aslında bu yorum, etiğin modern dönemde zihinsel alana çekilmiş teorik söylem tarzını pratik bağlamla koparılamaz bir ilişki içinde yeniden kurgulamaya çalışmaktadır. Böylece etik, “ilişki” bağlamında somut tecrübe içerisinden hareketle yorumlanmaktadır.

Etik ilişkide tatmin edilemez karakteri bağlamında arzu, modern dönemin aksine bilincin içsel boyutuna direnç gösteren dışsal bir alanın gerçekliğini anlamlandırmaktadır. Böylece Levinas modern bilincin arzu ve ihtiyaç bağlamında baskıladığı ötekilik kategorisini yine aynı bağlamdan hareketle aşkınlık düşüncesine açık hale getirmeye çabalamaktadır. Başka ifade ile arzunun bu somut ve tatmin edilemez bağlamı bilinç üzerinde zorlayıcı bir etki oluşturmakta ve farklılığa dair “açık alan”ı anlamlı kılmaktadır. Arzunun karşı koyulamaz etkileyici gücünün tezahürü olan eros, bilinç için ötekilik kategorisinin asli bir unsur teşkil ettiğine işaret etmektedir. Zira Levinas düşüncesinde eros bağlamındaki farklılık vurgusunun el altında ve tüketilebilir olmayan ötekiliğe etkili şekilde dikkat çektiği ifade edilmektedir.⁶⁹⁹ Çünkü arzu edilen şey vasıtasıyla *ben*’in özerkliği, iktidarı ve kendinden eminliği tartışma konusu edilmektedir.⁷⁰⁰ Böylece bilinç üzerinde sürekli direnç ve baskı yaratan arzu, dışsallığın başkalığına işaret edebilmektedir.

Levinas için ancak tatmin olmayan bir arzu, *öteki*’nin dışsallığını, başkalığını ve uzaklığını anlamamızı sağlamaktadır.⁷⁰¹ Zira her zaman *öteki*’ne yönelen arzu mahrumiyetin negatifliğinden beslenmektedir.⁷⁰² Bu sebeple de arzu tatmin edilemezliği bağlamında ihtiyaçtan ayrılarak⁷⁰³ başkalığa yer açabilmektedir. Böylece zihni alanda tatmin olan ve her şeyi bir *bütün*’lük içinde resmeden geleneksel Batı düşüncesinden farklı olarak *bütün*’e erişim pratik dünyadan hareketle tartışılmaktadır. Bu çaba ile başkalık ya da *öteki*’nin başkalığı arzunun dışsal ve zorlayıcı hareketi vasıtasıyla anlamlandırılmaktadır. Arzulanan, bilinçle hiçbir zaman çakışmayan ve bir araya getirilemeyen bir mesafenin⁷⁰⁴ varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla düşünürümüzün arzu gibi bağlayıcı somut bir tecrübe zemininden hareket etmesi,

⁶⁹⁹ Byung-Chul Han, *Eros’un Iştirabı*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 23.

⁷⁰⁰ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafizikine Giriş*, s. 174.

⁷⁰¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

⁷⁰² Byung-Chul, *Eros’un Iştirabı*, s. 43.

⁷⁰³ Peter Atterton and Matthew Calarco, *On Levinas*, Wadsworth, United States of America 2005, s. 24.

⁷⁰⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

modern aşkınlık tasavvuru gibi soyut, düşünsel ve temaşa temelli bir alana referansta bulunmadığını göstermektedir.⁷⁰⁵

Nitekim arzulanan şey bilincin özdeş yapısına direnç gösteren dışsal olanın başkılığına yer açmaktadır. Başka ifadeyle arzu bağlamı, metafizik terimine mutlak bir dışsallık kazandırarak içsel oyuna indirgenemez bir hareketi ifade etmekte ve aşkınlık buradan hareketle yorumlanmaktadır.⁷⁰⁶ Arzulananın kendi açıklığını her daim beslemesi ve tatmin edilememesi⁷⁰⁷ dışsallığın mutlak başkılığına işaret etmektedir. Böylece tüm farklılık ve çeşitliğine rağmen tecrübe üzerinde anlamlı konuşmanın ve etiği tesis etmenin asgari müşteregi “arzu” ile pratik tecrübeye bağlanmaktadır. Öte yandan arzu zeminine dayanmanın gerekliliği, Sonsuz olanın kendisine “şu” belirtme sıfatını kullanarak basit bir nesneymişçesine parmakla işaret edilmesine tahammülü olarak tasvir edilmektedir.⁷⁰⁸ Bu tasvirle Levinas soyut temaşa ya da spekülasyondan hareketle değil; bir anlamda pratik olandan, *öteki*'nin *yüz*'ünden hareketle metafiziği yorumlamanın⁷⁰⁹ gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu gereklilik etiğin ilk felsefe olarak her şeye anlamını veren kurgusal boyutuna ışık tutmaktadır.

İlk felsefe olarak etik kurgusunda arzu, mutlak başkılığı arzulamaktır.⁷¹⁰ Mutlak başkılığı arzulama ise metafizik boyuttur.⁷¹¹ Fakat buradaki metafizik ifadesi klasik düşünce bağlamındaki göksel (heaven) bir yüksekliğe⁷¹² işaret etmemektedir. Aşkınlığın etiğin dışında bir modeli yoktur ve “olmaktan (being) başka türlü”nün anlam ifade edebileceği tek yer *öteki* ile ilişkidir.⁷¹³ Bernasconi'nin dikkat çektiği üzere Columbus'un aradığından farklı bir kıtaya ayak basması gibi Levinas'ın ne kalkış noktası ne de amaçladığı şey olan etik, keşif yolculuğunun sonunda bulunduğu şeydir.⁷¹⁴ Levinas aşkınlığa yani bilincin içinde sıkıştırılmayan “öte”ye geçit sağladığı için etiğe vurgu yapmaktadır.⁷¹⁵ Levinas'a göre “*öteki* metafiziktir” ve *öteki*'yle ilişki

⁷⁰⁵ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 21.

⁷⁰⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 35, 82.

⁷⁰⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34; Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 68.

⁷⁰⁸ Levinas, *Time and the Other*, s. 32; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 50.

⁷⁰⁹ Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Varlık ve Öte/ki”, s. 69.

⁷¹⁰ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

⁷¹¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 35.

⁷¹² Levinas, *Totality and Infinity*, s. 35.

⁷¹³ Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press, California 2000, s. 194; Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2011, s. 188; Gözel, “Levinas'ta Etik İndirgeme”, s. 379; Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 230.

⁷¹⁴ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 52.

⁷¹⁵ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 200.

(autrui), öteyle (l'au-dela) yani Sonsuz'la ilişkinin somut kipliği ya da imkanıdır ve bu anlamda etik Var'dan ve varlıktan çıkmanın, dolayısıyla aşkınlığa ulaşmanın bir -belki de biricik- yolu olarak gözüktür".⁷¹⁶ Öyleyse farklı pratikleri yüzleştirebilecek "açık alan" Levinas düşüncesinde metafizik söyleme referansta bulunmaktadır. Fakat bu metafizik söylem Batı felsefe tarihinin varlık ve aşkınlık anlayışını kırma girişimi olarak özetlenen etiğin ilk felsefe olması⁷¹⁷ bağlamında ontolojiye alternatif olarak tartışılmaktadır. Ontolojik olandan farklı olarak bilincin öznel yapısının aşılmasında ve *öteki*'yle ahlaki yüzleşmede etik nasıl bir imkan olarak yorumlanmaktadır? Başka deyişle *yüz*, farklı pratik tecrübeler arasındaki yüzleşmede ahlaki ilişkiyi temin etmek için ontolojiye alternatif olarak ne vaat etmektedir?

3.1.1. Ontolojik Felsefenin Bir Eleştirisi Olarak "Yüz" (Face) Etiği

Levinas düşüncesinde, bilincin özdeş yapısına direnç gösterebilecek ve bilince mutlak başkalığı buyurabilecek yegane imkan, *yüz* olarak tasavvur edilmektedir. Bütün kategorileri aşan *yüz*, varlığın bizi haber kipinde değil emir kipinde etkilemesi anlamına gelmektedir.⁷¹⁸ Mutlak başkalığa işaret etmek için *yüz*, Batı düşünce tarihine sirayet etmiş olan ontolojik yapıya alternatif bir aşkınlık imkanını ifade etmektedir. Levinas'a göre felsefeciler daima ontolojik terimlerle yani kalıcı ve yok edilemez "öz" (matter) bağlamında varoluşu düşünmektedirler.⁷¹⁹ Fakat nötr terimlerle varoluşu (being) kavramayı garanti eden Batı felsefesinin "öz" arayışı *öteki*'ni *aynı*'ya indirgeyen ontolojiden hareket etmektedir.⁷²⁰ Zira klasik ontolojide varlık bir "öz"e sahip olduğundan bilinç, bu "öz"e nispetinde nesnel düzeyde hakikati tartışma imkanına kavuşabilmektedir. Başka deyişle bilincin gündelik yaşam içindeki farklılık ve çeşitlilik tecrübesi klasik ontoloji tarafından aşılmak istenmektedir. Bu yüzden gündelik yaşamda birbirinden oldukça farklı ve çeşitli olan tecrübeleri birbirine zorunlu olarak bağlayan "varlık" zemini, mantıksal dilin yardımıyla zihni alanda belirli bir "öz" tasarımına kavuşturulmaktadır. Klasik ontolojideki bu "öz" tasarımı, bilinç için hakikatin "ne"liğine erişebileceği aşkın (transcendent) bir zemine de referansta bulunmaktadır. Varlığın ve hiçliğin kavranması olarak ontoloji her anlamın

⁷¹⁶ Gözel, "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", s. 69.

⁷¹⁷ Acar, "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş", s. 105.

⁷¹⁸ Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers Group, Dordrecht 1987, s. 21; Emmanuel Levinas, "Özgürlük ve Buyruk", çev. Hamdi Özyel, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, s. 171.

⁷¹⁹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 110.

⁷²⁰ Levinas *Totality and Infinity*, s. 43.

kökene olmaktadır.⁷²¹ Bu aşkın zemin ahlaki bilince (moral conciousness) de kaynaklık etmektedir. Bu sebeple hem klasik ontoloji hem de Heidegger sonrası ontoloji bilinçlilik ekseninde varlık ile ilişkiyi esas aldığından etik, özdeşlik çerçevesinde anlamlandırılarak pratik dünyanın farklılık ve çeşitliği zihni kategorilerle aşılma istemektedir. Bu zeminde bilinç, *ben* merkezinde farklılıkları *aynı*’lık mecrasına akıtarak yorum geliştirmektedir. *Yüz* metafiziği bu ontolojik zemine alternatif bir söylem arayışına tekabül etmektedir.

Levinas’a göre ontolojik söylem bilincin soyut ve özdeşleştirici mekanında cereyan ettiği için sentetik/suni bir aşkınlık olarak tezahür etmektedir. Bu sentetik aşkınlık nedeniyle ahlaki ilişkide *öteki*, silüeti olup *yüz*’e sahip değildir.⁷²² Böyle bir aşkınlık tasavvurunda *cogito* olarak hâkim olan *ben*, ahlaki hakikati bilinçte nesnel ve ideal düzeyde kuşatıp aydınlatabilmektedir. Bu varsayım ile bilinç, farklı varoluş biçimlerini ancak kendi algılayışına dâhil edebildiği silüet şeklinde anlamlandırabilmekte ve farklılığı anlamlandırabilecek “açık alan”ı tahrip etmektedir. Zira bilincin kuşatıcılığı ve aydınlığında *öteki*, asla bir *yüz*’e sahip olmamakta, aksine somut gerçekliği ve sınırları nesnel ve ideal kalıplar içinde eritilip şeffaflaştırılmaktadır. Levinas bu problemi, “*ben* güçlü manada özdeşleşme demektir ve özdeşlik fenomeninin kökenidir”⁷²³ şeklinde dile getirmektedir. Özdeşlik ilişkisinde ahlaki bilinç, saydam ve katı halde bulunan cam gibidir. Bu metafora göre bilinç, herhangi bir geçirgenliğe sahip olmayan katı ama karşısındakini gerçeğe yakın şekilde yansıtan saydam/görünmez bir camın niteliğine benzer şekilde ahlaki ilişkiyi tesis etmektedir. Başka deyişle bilinç düzeyinde sadece *ben* ile özdeşleştirilerek kavranabilen *öteki* ile ahlaki ilişki, yalıtılmış-sanal bir ilişkiyi dile getirmektedir.

Öte yandan klasik ontolojideki “öz” fikri de *ben* ve *öteki* arasında gerçek etkileşimi önleyen yalıtkan işlevi görmektedir. Bu yalıtkan unsur nedeniyle farklılıklar arasındaki ahlaki yüzleşme bilinç ortamında sanallaştırılabilmektedir. Bu sebeple klasik ontoloji ile temellendirilen etik anlayışta Levinas’a göre birinin diğeriyle ilişkisinin tikelliği yani somut gerçekliği bağlamındaki *yüz* bütünüyle fark edilmeden kalmaktadır.⁷²⁴ Levinas düşüncesinde bilincin *öteki* karşısındaki bu konumu Yunan

⁷²¹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 36; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 39.

⁷²² Levinas *Totality and Infinity*, s. 45.

⁷²³ Levinas, “The Trace of The Other”, s. 345.

⁷²⁴ Levinas, *Time and The Other*, s. 93; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 123; Emmanuel Levinas, “Eros ve Veludiyet”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 86.

mitolojisinde kendisine bakanları gören ama kendisi görülmeyen Gyges'in anlatısı eşliğinde dile getirilmektedir.⁷²⁵ Gyges vari bu konumda *öteki*'nin gerçekliği değersizleştirilip bilinç düzeyinde sanallaştırılmaktadır. Bilincin bu konumda farklılığa dair temel işlevi ise kendini haklılaştırmaya yani bir nevi ispatlayıcı mantığa indirgenmektedir.

Dolayısıyla “varlık” (being) temelinde başkalığa tutulan ışık⁷²⁶ olarak ontoloji, ancak belirlenmiş standartlar eşliğinde birbirine benzetilen silüetler arasındaki ahlaki ilişki tarzı üretebilmektedir. Başka ifadeyle klasik ontolojik yaklaşımda olduğu üzere bilincin dışsal olanla ilişkisi soyutlayıcı özdeşlik kategorisine indirgendiğinde insanların somut gerçekliklerini ıskalayan bir yaklaşım içinde ahlaki ilişki tasavvur edilmektedir. Bu yaklaşım *yüz*'ün somutluğunda tezahür eden farklılık ve çeşitliliklere kayıtsızlık doğurmaktadır. Nitekim ontolojinin özdeşleştirici yapısı, başkalık karşısında etik açıklığa ulaşmayı engellemesi nedeniyle eleştirilmektedir.⁷²⁷ Levinas, etik açıklığın bu tıkanmışlığını İkinci Dünya savaşında yaşanan Nazi dehşetinden sonra bizzat tecrübe ettiği için ontolojiden “başka türlü” düşünme arayışına yönelmektedir.⁷²⁸ Zira bir “güç felsefesi” olarak gördüğü ontolojiyi “haksızlık felsefesi” olarak da adlandırmaktadır.⁷²⁹ Ona göre Auschwitz ile sorgulanan şey yalnızca ahlak değil bütün bir Batı felsefesidir.⁷³⁰ Bu bağlamda Levinas'ın tecrübe ettiği şiddet, ontolojinin başkalığı tahrip edici yüzüne ışık tutmaktadır. Düşünürümüz, bu indirgemenin şiddet, baskı ve yok ediciliğini bizzat tecrübe ettiği için olsa gerek ontolojinin eleştirisinden hareketle etik düşünceyi yeniden yorumlamaktadır.⁷³¹ Auschwitz tecrübesinden sonra “varlık” fikrine karşı baş gösteren alerji sebebiyle Levinas düşüncesi ontolojiye ve bilhassa Heidegger düşüncesine karşıt olarak gelişim göstermektedir.⁷³² Bu nedenle Heidegger felsefesini etiğin unutulmuşu olarak tasvir etmektedir.⁷³³

⁷²⁵ Levinas *Totality and Infinity*, s.90.

⁷²⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 42.

⁷²⁷ Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2016, s. 33.

⁷²⁸ Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Varlık ve Öte/ki”, s. 59.

⁷²⁹ Acar, “Levinas'ta Aşknlık Düşüncesine Giriş”, s. 102; Levinas, *Totality and Infinity*, s. 46.

⁷³⁰ Atterton and Calarco, *On Levinas*, s. 5.

⁷³¹ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 18.

⁷³² Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 34.

⁷³³ Elif Çırakman, “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 408.

Levinas etiği, ontolojinin eleştirisine dayanmakta ve ontolojinin aşılması olarak boy göstermektedir.⁷³⁴ Bu bağlamda Levinas, “Varlıktan başka bir rasyonellik nasıl düşünülebilir? Anlam, bir varlık olayı mıdır? Anlam, “varlık olarak varlık nedir?” bağlamına indirgenebilir mi?” sorularını araştırmaktadır.⁷³⁵ Bu sorular Yunan rasyonel söyleminde noesis-noema bağıntısındaki eşitlikten hareketle yorumlanırken Levinas düşüncesinde “varlığın ötesi” ile ilgili tutarlı bir söylem arayışı söz konusudur.⁷³⁶ Saint Cheron’un ifadesiyle kendi noema’sıyla yani düşüncenin yönelimsel nesnesiyle yetinen bir noesis kısır, duyarlılığını yitirmiş kuramsallığı ifade etmektedir.⁷³⁷ Bu bağlamda Heidegger’in temel problemi “varlığın anlamı” iken Levinas’ın temel sorusu “varlıktan çıkmanın imkanı”dır.⁷³⁸ Öyleyse Levinas felsefesi varlığı ve ontolojiyi, dolayısıyla Batı düşüncesinin nihai sınırını teşkil eden Heidegger’in düşüncesini aşma çabasıdır.⁷³⁹ Daha açık ifadeyle Levinas aşkınlığın zeminini “varlık” üzerinden anlamlandırmaya karşı çıkarak Heidegger’in, varlığın, tüm anlamların kökeninde yer aldığı ve varlığın ötesinde düşünülemeyeceği⁷⁴⁰ tezini eleştirmektedir. Farklılıklar arasındaki ahlaki yüzleşme de ancak bilinç dâhilinde kuşatılmayan bu mutlak metafizik bağlamda mümkün görülmektedir.

Zira Levinas’a göre ontoloji, *öteki* tarafından *aynı*’nın yabancılaştırılmasına izin vermemesi⁷⁴¹ nedeniyle kendine sonsuzca dönüşe yol açan teorik yapıyı beslemektedir.⁷⁴² Sonsuzca geriye dönüşün çemberine takılan bilinç, *aynı*’lığı esas aldığından ahlaki ilişkide farklılık ve çeşitliliğe karşı kayıtsız tavır takınmakta veya baskı ve şiddete meşruiyet kazandırmış olmaktadır. Mutlak başkalığı vaat eden varlığın ötesi ya da Sonsuz olan, bilincin kendisiyle çakışmasına denk gelen *ben*’in merkezi konumunun sorgulanmasını ifade etmektedir. Öyleyse Levinas, ontolojinin aşılacağı yer neresidir? Sorusuna cevaben etiğin ontolojiyi aştığını⁷⁴³ iddia etmektedir. Levinas düşüncesinde ontolojinin varlık zeminine alternatif olan aşkınlık

⁷³⁴ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 18.

⁷³⁵ Levinas, *God, Death and Time*, s. 58; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 64.

⁷³⁶ Levinas, *Basic Philosophical Writting*, s. 155; Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Kavranılabilirlik”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 203; Levinas, *God, Death and Time*, s. 127; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 121.

⁷³⁷ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 128.

⁷³⁸ Direk, “Sunuş”, s. 10.

⁷³⁹ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 20.

⁷⁴⁰ Levinas, *God, Death and Time*, s. 126; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 120.

⁷⁴¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 42.

⁷⁴² Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43.

⁷⁴³ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, Ankara 2013, s. 157.

imkanı nasıl rasyonelleştirilmektedir? Farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşme “varlık” zemininin alternatifi olabilecek hangi kavramsal şema dâhilinde yorumlanmaktadır?

3.1.1.1. Fenomenolojiyi Aşma Çabası: Eros ve Babalık

Levinas “varlık” ve ontolojiden kurtulmayı dolayısıyla bilincin özdeşleştirici aşkın yapısını sorgulamayı başlangıçta eros bağlamında tartışmaktadır. Eros, somut, şimdi-burada olandan başlayarak henüz mevcut-olmayana doğru bir harekettir. Eros, somut-soyut; şimdi-burada olan-henüz mevcut olmayan; aşına-yabancı gibi karşıtları yüzleştiren bir çekim gücü⁷⁴⁴ merkezinde başkalık deneyimini dile getirmektedir. Logosu cezbeden eros, bilincin özdeşlik yapısında başkalık tecrübesine yer açmaktadır. Levinas düşüncesinde özellikle vurgulanan husus erosun, *öteki* ile kaynaşma (fusion) ilişkisini ifade etmemesidir.⁷⁴⁵ Levinas’a göre eros, başkalıkla ilişkiyi öznenin özneliğini koruyarak mümkün kılabilen aşkınliğin prototipini sunmaktadır.⁷⁴⁶ Eros, bilincin hem kendinden çıkışını hem de *ben* ve *sen* arasındaki ikilikte (duality) kaynaşmadan özneliğini⁷⁴⁷ koruyabilmesini dile getirmektedir. Zira Levinas için düşünmek, temaşa etmek değil; bağlanmak, düşünülen şeye demir atmış olmaktır ki eros dünyada olmanın bu dramatik olayının⁷⁴⁸ sahnelendiği ilişkiyi tasvir etmektedir. Bu perspektifte, erosun düşünmedeki ayrıcalıklı yerini Levinas şöyle ifade etmektedir:

Eros ne bir mücadele ne bir kaynaşım ne de bir bilgidir. Onun ilişkiler arasındaki istisnai yerini teslim etmek gerekecektir. O başkalıkla, gizemle yani gelecekle ilişkilidir; o, her şeyin orada olduğu bir dünyada hiçbir zaman orada olmayan şeyle, her şey oradayken orada olmayabilen şeyle ilişkilidir. Orada olmayan bir varlıkla değil, başkalık boyutunun kendisiyle ilişkilidir. ... bizi istila eder ve yaralar ve yine de ben (je) onda hayatta kalır.⁷⁴⁹

Bu bağlamda eros, ontolojiden hareket eden bilincin özdeşleştirici yapısına alternatif olabilecek aşkınliğin imkanını sorgulamayı ifade etmektedir. Platonik

⁷⁴⁴ Antik Yunan’da Eros’un karşıtları bir araya getirme işlevi ile ilgili olarak bkz. Peter, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, ss. 115-120.

⁷⁴⁵ Levinas, *Time and The Other*, s. 90; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 120; Emmanuel Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 84.

⁷⁴⁶ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 123.

⁷⁴⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 276; Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 112.

⁷⁴⁸ Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, s. 3; Emmanuel Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas’tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 78.

⁷⁴⁹ Levinas, *Time and The Other*, ss. 88-89; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 118; Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 82.

erosun, ideaların (eidê) aşkın (transcendent) dünyasıyla iletişimi⁷⁵⁰ mümkün kılması gibi Levinas'ın erosu *öteki*'nin aşkınlığına yönelik hareketi dile getirmektedir. Levinas düşüncesinin başlangıcına tekabül eden bu soruşturma biçimi, fenomenolojinin şimdi-burada pratik tecrübeye bağlı kalarak bilincin yönelimsel karakterini aşma girişimi olarak değerlendirilebilir. Fakat eros, hissedilen dünyanın veya duyuların ötesine götüren bir aşkınlığa değil; bilakis hissedilenle ilişkide hiçbir şeyin ele geçirilemezliğine⁷⁵¹ işaret etmektedir. Başkalığın ikmal edildiği eros ilişkisindeki temas eden elin (tekil olanın) ne aradığını bilmemesi başkalıkla ilişkinin temel özüne işaret etmektedir.⁷⁵² *Ben*'in kendi açıklığından beslendiği bir tatminsizlik durumuna çakılması anlamında eros, bilincin “varlık” zeminindeki özdeşleştirici yapısına direnç gösteren alanı tasavvur imkanı sunmaktadır. Erosta bu başkalık deneyimi, yakalanamaz olana yeni perspektifler açan, her zaman daha zengin vaatlerin, açıklığın çoğalışından⁷⁵³ hareketle yorumlanmaktadır. Bu ele geçirilemezlikte yaklaşma ve keyif alma, tatmin edilemezliği nedeniyle mesafeyi arttırmakta ve arzulanan bu tür bir arzulamada aşkınlığını sürdürmektedir.⁷⁵⁴

Levinas düşüncesinde arzu ve ihtiyaç arasındaki salınımında hayatın diğer tüm zevkleri ve neşeleri arasında yer alan eros⁷⁵⁵ en temel (simple) insani varoluşsal boyuta gönderme yapmaktadır. Bu temel boyut, klasik Batı düşüncesinde aşkınlığın zihni, ideal ve soyut olarak anlamlandırılmasının aksine keyif almadaki duyumsallık (sensitivity) olarak yeniden yorumlanmaktadır. Öyleyse dolaysız yüz-yüze ilişki olarak eros⁷⁵⁶ bilinci dışsal olmaya zorlayan başkalık tecrübesidir. Chul-Han'a göre *öteki*'nin asimetrisini ve dışsallığını şart koşan eros⁷⁵⁷ logosu ayak basılmamış yerlere, atopik *öteki*'ne gitmeye ayartmaktadır.⁷⁵⁸ Bu sebeple ona göre Levinas'ın eros etiği, günümüz toplumunda kaybolmaya yüz tutmuş, el altında olmayan atopik başkalığa

⁷⁵⁰ Peter, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 118.

⁷⁵¹ Levinas, *Totality and Infinity* s. 257; Emmanuel Levinas, “Eros'un Fenomenolojisi”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 105.

⁷⁵² Levinas, *Time and The Other*, s. 89; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 118; Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 83.

⁷⁵³ Levinas, *Time and The Other*, s. 89; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 119; Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 83.

⁷⁵⁴ Levinas, *God, Death, and Time*, s. 234.

⁷⁵⁵ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 271.

⁷⁵⁶ Levinas, *Time and The Other*, s. 94; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 124; Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 87.

⁷⁵⁷ Chul-Han, *Eros'un Istrabı*, s. 9.

⁷⁵⁸ Chul-Han, *Eros'un Istrabı*, s. 55.

etkili bir şekilde dikkat çekmektedir.⁷⁵⁹ Zira *öteki*'nin başkalığını koruyarak bir ihtiyaç nesnesi veya bir keyif alma olanağı olarak tezahür etmesi bağlamında eros, aynı anda erişilen ve aşılacak bir konumu ifade etmektedir.⁷⁶⁰ İhtiyacın ve arzunun, şehvetin ve aşkınlığın, dile getirilebilir olanla dile getirilemez olanın teğet geçtiği bu müphem konum, erosun orijinalliğini tesis etmektedir.⁷⁶¹ Böylece Levinas düşüncesinin ilk aşamasında eros, aşkınlığın “varlık” zemininde anlamlandırılmasına alternatif bir mekan arayışına işaret etmektedir. Eros'un orijinal bir aşkınlık mekanı olmasının gözden kaçırılışından dem vuran Levinas, Freud düşüncesinde de önemli yer işgal eden libidonun/erosun, hazdan başka bir anlam ifade etmemesini⁷⁶² eleştirmektedir.

Nitekim Levinas'a göre erosta beklenen, kendini asla ele vermez, sürekli yeni vaatlerde bulunarak daima elden kaçmakta, her zapturapt girişimini boşa çıkarmaktadır.⁷⁶³ Bu tasvir erosun hazza indirgenemez boyutuna işaret etmektedir. Eros ilişkisindeki dişil, imajlardaki gözle görülür çoklukların ötesinde keyif alma, kendine dönüş sarmalında egonun tekilleşmesi, biricikleşmesini⁷⁶⁴ resmetmektedir. Pratik tecrübeyi kuşatan ve direnç gösteren bu bağlam ile bilinç, kendi öznelliğinden kopmadan başkalığı tecrübe etmektedir. Böyle bir başkalık tecrübesinde dişil olan, kavranılması zor ve belirsiz doğası nedeniyle özdeşleşmeye direnç göstermektedir. Levinas dişil olanı gizem olarak adlandırmaktadır.⁷⁶⁵ Bu bağlamda dişilik bilincin pratik dünyaya maruz kalması üzerinden başkalık tecrübesinin anlamlandırılmasıdır. Nitekim Levinas zamanı aşan aşkın bir başkalık tasavvurunu düşüncesinin başlangıcında dişilik temelinde araştırdığını çünkü dişiliğin bizzat farklılığın niteliği olarak farklılıklarla tezat oluşturan bir farklılık olarak görüldüğünü dile getirmektedir.⁷⁶⁶ Bir nevi ötekiliğe yer açan, onu kucaklayan bir mekan olarak dişil olan özdeşleşmeyi kesintiye uğratan bir süreci dile getirmektedir. Dahası dişil, ötekilik ile biricik ve dolaysız yüzleşme imkanını tasvir etmektedir. Öyleyse dişil, Levinas düşüncesinde *öteki* ile yüzleşmenin primitif mekanını tasvir ederken, eros bu mekanın

⁷⁵⁹ Chul-Han, *Eros'un İstrabı*, s. 23.

⁷⁶⁰ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 255; Levinas, “Eros'un Fenomenolojisi”, s. 102.

⁷⁶¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 255; Levinas, “Eros'un Fenomenolojisi”, s. 102.

⁷⁶² Levinas, *Time and The Other*, ss. 89-90; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 119; Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 83; Levinas, *Totality and Infinity*, s. 276; Emmanuel Levinas, “Yüzün Ötesi”, çev. Ali Bilgin, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, s. 671.

⁷⁶³ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafizikine Giriş*, s. 122.

⁷⁶⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 73.

⁷⁶⁵ Levinas, *Time and The Other*, s. 88; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 117; Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 82.

⁷⁶⁶ Levinas, *Time and The Other*, s. 36; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 54.

salt zihni düzeye indirgemenen pratik dünya içinde tecrübe edilmesini resmetmektedir. Bu bağlamda Levinas cinsellik olgusunu bilgi ve iktidarla değil, insan varoluşunun çoğulluğuyla ilişkilendirmektedir.⁷⁶⁷

Levinas düşüncesinin başlangıç evresinde dışıl olan, bilinç için şimdi-buradan hareket eden dışsal referans noktasını tasvir etmektedir. Fakat *ben*'i cezbeden eros⁷⁶⁸ pratik dünyanın ihtiyaç ve tatmin gibi insanı zorlayan temel yönelimleri bağlamında bir aşkınlık durumu olarak bilinçte bir süreksizlik yaratsa da *ben* hâlâ ilişkideki etkinliğini sürdürmekte ve kendine dönüşlülüğün izlerini taşımaktadır. Her ne kadar dışıl olan bilincin özdeşleştirici yapısına direnç gösterse de onun ötesinin “mutlak” bir tasvirini sunmamaktadır. Başka deyişle şimdi-burada mevcut tecrübeden hareketle anlamlandırıldığı için başkalığı “mutlak” olarak resmetmekten yoksun görünen eros, mutlak başkalığı sorgulayan alternatif zemini temin edememektedir. Bundan dolayı Levinas sonraki yapıtlarında sadece özdeşleşmeyi kesintiye uğratmayı değil bilinç için “mutlak” olarak tasvir edebileceği “öte”nin imkanını ön plana çıkarmaktadır.

Levinas “mutlak öte”nin imkanını “başkalık içerisinde erimeksizin ve kendimi kaybetmeksizin nasıl *ben* kalabilirim? Kendi “şimdi”sine çakılmadan, *ben* nasıl kendinden başka olabilir?”⁷⁶⁹ gibi sorular eşliğinde tartışmaktadır. Bu sorular fenomenolojik bir şimdinin ötesinde aşkınlık arayışına yöneldiğine işaret etmektedir. Levinas düşüncesinde babalık mefhumu mevcut tecrübeyle bağı koparmadan bilincin ötesini sorgulayan diğer bir yaklaşımı dile getirmektedir. Fakat Levinas düşüncesinde “oğul” bilincin kesintiye uğramasını değil kendisine sürekli olarak yabancılaşmasını tasvir etmektedir. Başka deyişle dışıl, “şimdi”den bir kopuş, süreksizlik “an”ı olarak tasavvur edilirken; oğul, yabancılaşma süreci olarak tasvir edilmektedir. Bu bağlamda oğul, *ben*'in dışsallaşması olarak özdeşleşme kategorisini aşma çabasıdır. Öyleyse “babalık, basitçe babanın oğulda yenilenmesi veya onunla karışması değildir; babanın oğula göre dışsallığıdır aynı zamanda, çoğul bir var olmadır”.⁷⁷⁰

Oğul kategorisi mutlak gelecek veya sonsuz zamanla ilişki olarak sunulmaktadır.⁷⁷¹ Öyleyse oğul, Bir olanın çokluk haline gelmesi ve değişmeyende

⁷⁶⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 277; Levinas, “Yüzün Ötesi”, s. 671.

⁷⁶⁸ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 111.

⁷⁶⁹ Levinas, *Time and The Other*, s. 91; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 120.

⁷⁷⁰ Levinas, *Time and The Other*, s. 92; Levinas, *Zaman ve Başka*, ss. 121-122; Levinas, “Eros ve Veludiyet”, s. 85.

⁷⁷¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 268.

değişen olarak ötekiliği tasvir etmektedir. Babalık, *ben*'in kendisiyle bağına koruyarak oluşa gelen eseri vasıtasıyla dışsallaşma sürecini anlamlandırmaktadır. Bu sebeple *aynı*'nın kendine yabancılaşma sürecini tasvir etmektedir. Dolayısıyla babalık, içsellikle özdeşleştirilemeyen somut ve bağlayıcı dışsallığın yabancılaşma tecrübesi olarak rasyonelleştirilmesini ifade etmektedir. Erostaki yüz yüze ilişki biçimindeki ikilik, babalık mefhumu üzerinden geleceğe, bir gizeme doğru açılmaktadır.⁷⁷² Oğul kategorisinde *ben*, tatmin ve ihtiyaç gibi içsel izlerinden arındırılmaktadır. Bu sebeple babalık, *ben*'in kendisine mesafe alması ve kendisine yabancılaşma süreci olarak özdeş öznenin monist kavramında kurulan *ben*'in kendisine dönüşünün mecrasını tamamen değiştirmektedir.⁷⁷³ Bu durum şöyle tasvir edilmektedir:

Tam bir aşkınlık, kendini gerçekleştirmenin ötesinde bir aşkınlık ile *ben* çocuğumda *öteki*'yim... Çocuğum bana yabancıdır... Mümkünü aşan güce indirgenemeyen gelecekle ilişkiyi babalık olarak adlandırmalıyız... Babalık kendi özdeşliğini sürdürürken öte yandan formal mantık yapısı içindeki özdeşlikten ayrılmaktadır... Doğurganlık özdeşliğin ikiliğini içerir... Aşkınlık zamandır ve *ötekine* gider. *Öteki* bir terim değildir.⁷⁷⁴

Oğul tasavvuru *ben*'in kendi eserinin yarattığı yabancılaşma sürecinde kendine dönüşlülüğün izlerini yok etme çabasını tasvir etmektedir. Burada dikkat çekici husus *ben*'in kendi eseri olan oğul, dışsallığın/ötekilik daha somut ve dolaylı tasvirini sunmaktadır. Dişil, dolaysız olarak tecrübe etme bağlamında *ben*'den kaçış ve kendinden çıkış olarak ötekiliği resmetmekteyken; oğul, tecrübenin dolaylı olarak dile getirilebilir daha somut bağlamında ötekilik kategorisini tasvir etmektedir. Bu bağlamda oğul, rasyonel olarak daha ifade edilebilir ve paylaşılabilir bir ötekilik kategorisi sunmaktadır. Başka deyişle dişil olanda biricik ve dolaysızlığı ile tasvir edilen ötekilik, oğulda somut olarak kavranan bir model olarak sunulmaktadır. Yani oğul, bilinç için ötekiliği anlamlandırmada dolaylı ve paylaşılabilir bir mekanı açmaktadır. Burada diğer bir dikkat çekici husus ise dişilikten oğula geçiş sürecinde ötekilik, *ben* ile ayrıştırılabilir daha nesnel ifade biçimine bürünmektedir. Böylece ahlaki bilinç daha somut ve paylaşılabilir zemine kavuşmaktadır.

Ahlaki bilinç için dişil ve oğul, öznenin varoluşunda beliren ikiliğe işaret ederek Eleacı varlık kavramını aşma girişimine referansta bulunmaktadır.⁷⁷⁵ Dişil ve oğul ne bilincin yokluğu ya da bir şeyle bütünleşme arayışı ne de bilince hapsolme ya da onu

⁷⁷² Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 62.

⁷⁷³ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 277.

⁷⁷⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, ss. 267-269.

⁷⁷⁵ Levinas, *Time and The Other*, s. 92; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 122.

aşkın zemin kabul etme anlamı taşımaktadır. Bu iki tasavvur öznellik tecrübesinden kopmayan bir dışsallığın imkanı olarak ontolojik söylemi aşmayı denemektedir. Bernasconiye göre eros ve babalık öznellikten çıkış (exdencence) ve *ben*'in aşkınlık arayışıdır fakat bu aşkınlık biçimsel bir yapıya göre değil, somut içeriğe bağlı olarak soruşturulmaktadır.⁷⁷⁶ Bu yorum farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesindeki “açık alan”ı, şimdi-burada mevcut tecrübeye dayalı olarak anlamlandırmaktadır. Fenomenolojik düzlemde oğul veya “en ala başkası” olarak ele alınan dişil olan Levinas’ın metafizik düşüncesi geliştikçe⁷⁷⁷ *yüz* tasavvuruna dönüşmektedir. *Yüz* tasavvurunda komşu olarak ifade edilen *öteki* biyolojik bağa dayalı aşkınlık söyleminin terk edildiğini ifade etmektedir.⁷⁷⁸ Başka ifadeyle *yüz*, yaklaştıkça ten Kelam, okşayış Söz’e dönüşmektedir.⁷⁷⁹ Ayrıca başkalığın “mutlak” vasfı arttıkça aşkınlığın eros ve babalık teması sorumluluk olarak tasvir edilmektedir.⁷⁸⁰ Böylece Levinas’ın temel sorusu “varlıktan çıkmanın imkanı” olarak aşkınlık, etik ilişki yoluyla soruşturulmaya başlanmaktadır.

Bu soruşturmada aşkınlığın bu yeni imkanı, dişi ve oğuldan farklı olarak pratik tecrübeye ve bilince mutlak anlamda dışsal olan Var (il y a) tasavvuruyla yakından ilişkili görünmektedir. Böylece farklı pratikleri yüzleştiren “açık alan”, şimdi-burada mevcut pratik tecrübenin bütün izlerinden arınabilen mutlak metafizik bir söylem zeminine taşınmaktadır. Levinas ilk eserlerinde varlığı ve ontolojiyi eros ve babalık yoluyla aşmayı denemiş, ama bundan vazgeçerek, etiği, varlığın ve ontolojinin ötesine geçirebilen biricik imkan olarak tartışmaya başlamıştır.⁷⁸¹ Sonuçta varlığın, ontolojinin ve *aynı*’lığın aşılmasını mümkün kılan yegane imkan olarak başkalık (dışsallık) fikrine, düşüncesinin bütün aşamalarında Levinas’ın bağlı kaldığı vurgulanmaktadır.⁷⁸² Levinas düşüncesinde ontolojik zeminde bir silüet olan *öteki*’nin, etik bağlamdaki *yüz*’ün somut varoluşsal gerçekliğe doğru serüveni nasıl yorumlanmaktadır?

⁷⁷⁶ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, ss. 240-241.

⁷⁷⁷ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 119.

⁷⁷⁸ Levinas, *Ortherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 87.

⁷⁷⁹ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 70.

⁷⁸⁰ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 69.

⁷⁸¹ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 112.

⁷⁸² Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 117.

3.1.1.2. Ontolojinin Aşılması: Mutlak Başkalık Tasavvuru

Etik, daha ötesine gidilemeyen ve zorlayıcı dışsal bir referans olarak mutlak başkalığı anlamlandırma imkanıdır. Bir nevi etik, *ben*'i dışsal olmaya zorlayan daha bağlayıcı ve somut kuşatıcı bir zemin olarak tasavvur edilmektedir. Bu metafizik arayış ontolojik olandan kopuş ve etiğin ilk felsefe olarak metafizik bir karaktere bürünmesi anlamına da gelmektedir. İlk felsefenin metafizik karakterine işaret eden Var (İl y a) tasavvuru, ontolojinin bilinçlilik kipi dâhilinde bilince henüz ait kılınmamış anonim alanı resmetmektedir. Dolayısıyla Var (İl y a), dünyanın isimleşmesinden, bilincin her türlü kavram ve kategorilerinden önce gelip onları kuşatan salt fiili durumun tasvirini sunmaktadır.⁷⁸³ Bu zeminde ahlaki bilinç, bilince ait kılınamayan, kuşatılmayan, daha ötesine gidilemeyen bağlayıcı-ortak bir zemini varsaymaktadır. Bu varsayımda Var (il y a) tasavvuru modern felsefenin özerk ve özgür öznellik anlayışına⁷⁸⁴ alternatif olarak mutlak başkalığın her şeyi kuşatan metafizik boyutuna referansta bulunmaktadır.

Mutlak aşkın zemin arayışına işaret eden Var (il y a) düşüncesi, ontolojiye alternatif olarak “olmaktan başka türlü” rasyonellik⁷⁸⁵ hangi anlamda düşünülebilir? sorusuna bir cevap arayışı olarak dile getirilmektedir. Zira Var (il y a) her şeyin yok olup gittiği bir yer, boşluğun doluluğu ya da sessizliğin uğultusu olarak öznesi olmayan (impersonnel) var olmanın “güçler alanı”nı tasvir etmektedir.⁷⁸⁶ Var (il y a), hiçliğin kendi derinliklerinde uğuldayan kişisiz ve anonim “genel olarak olmak” şeklinde ifade edilmektedir.⁷⁸⁷ Var (il y a), ışığın tamamen dışlanması durumunda gecenin tecrübe edilmesine benzetilmektedir.⁷⁸⁸ Levinas mutlak başkalığı rasyonelleştirme probleminde bilincin ötesinde, her şeyi kuşatan ve etkisi altına alan

⁷⁸³ Levinas, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburg 1985, s. 50; Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 311.

⁷⁸⁴ Gözel, ““Öteki Metafiziktir”: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 64.

⁷⁸⁵ Levinas, *God, Death and Time*, s. 127; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 121.

⁷⁸⁶ Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 48; Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 309; Levinas, *Time and The Other*, s. 47; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 66.

⁷⁸⁷ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1978, s. 57; Emmanuel Levinas, “Varolansız Varoluş”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 50.

⁷⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Proper Names*, eds. Werner Amacher and David E. Wellbery, trans. Michael B. Smith, Stanford University Press, Stanford California 1999, s.133; Emmanuel Levinas, *Maurice Blanchot Üstüne*, çev. Kudret Aras, MonoKL Yayınları, İstanbul 2011, ss. 23-24; Levinas, *Existence and Existent*, s. 58; Levinas, “Varolansız Varoluş”, s. 51.

Var (il y a) düşüncesiyle sınırsız, dışarısı olmayan⁷⁸⁹ ve her şeyi ihata eden fiili (verbal) saf varlıklar alanını tasvir etmektedir. Bu saf fiili alan, ilksel sınırsız/sonsuz varlıklar alanı olarak yorumlanarak bilince aşkın bir alanın tasavvuru olarak sunulmaktadır. Bu perspektifte Var (il y a), değişenin ardında bütün farklılıklara kaynaklık eden mutlak metafizik zemini tanımlamaktadır. Levinas bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

Şeylerin biçimleri gecede silinip gittiğinde, bir nesne veya nesnenin formu olmayan gecenin karanlığı mevcudiyetmiş gibi istila eder. Gecede biz hiçbir şeyle meşgul değiliz. Fakat bu hiçbir şey saf hiçlik gibi değildir. Artık bu ya da şu değildir, burada “bir şey” yoktur. Bu evrensel yokluk da bir mevcudiyettir, mutlak olarak kaçınılmaz bir mevcudiyet. Hiçlik yokluğun diyalektik misali/karşıtı değildir, düşünce ile kavranamaz. Doğrudan doğruya oradadır. Hiçlik bize cevap veremez, sessizliktir; bizi korkutan ve anlaşılan bir sessizlik. Var (il y a) neyin var olduğunun önemi olmaksızın ona bir töz/isim/esas eklemeksizin vardır. Var (il y a) anonimliğin temelidir. ... ben dediğimiz şey gece (Var) tarafından boğulmuş, istila edilmiş, kişisizleştirilmiş, soluksuz bırakılmıştır.⁷⁹⁰

Zeynep Direk’e göre Levinas’ın Var (il y a) düşüncesi Heidegger’in fırlatılmışlık (Geworfenheit) teriminin içine katıldığı bir anlamın, bir olanağın radikalleştirilmiş biçimi olarak görülebilecek *ben* öncesi anonim hali ima etmektedir.⁷⁹¹ Levinas’a göre fırlatılmışlık tasavvuru, öznesiz olan, var olansız olan bir varoluş fikrini ortaya çıkararak öznenin asla varoluşunun efendisi olamayacağına işaret etmektedir.⁷⁹² Öyleyse Var (il y a) tasavvuru, bilincin parça ile *bütün* olarak gerçekliği ayırmaştırmamasından önceki mutlak metafizik resmi sunmaktadır. Var (il y a) tasavvuru, Antik Yunan düşüncesindeki bireyselleşme ve değişmenin ilksel dayanağı olan Hülê⁷⁹³ gibi var olanlar için metafizik bir zemini temin etmektedir. Levinas’ı böyle bir zemin tasavvur etmeye iten etken *Varoluştan Varolana* adlı eserinde şöyle analiz edilmektedir: “Çağdaş felsefedeki ontolojik yenilikler, dışsal dünyanın varlığının, klasik anlamda realizmin ifade ettiği dışsallığı ve bilince önceliğini varsaymaz. Ontolojik çalışmalar daha ziyade dış dünyayı oluşturan şeylerle ilişkimize dayanmayan, insan ruhundaki asli olan şeyi tasdik ederler.”⁷⁹⁴ Bu bağlamda Var (il y a) içsel olana direnç gösteren dışsal bir zorunluluk alanının arayışını ifade etmektedir. Zira klasik aşkınlık, özneliğin otonom ve özgürlük vaadi ile şekillenmektedir.⁷⁹⁵ Her

⁷⁸⁹ Levinas, *Existence and Existents*, s. 61.

⁷⁹⁰ Levinas, *Existence and Existent*, s. 58; Levinas, “Varolansız Varoluş”, s. 51.

⁷⁹¹ Direk, “Sunuş”, s. 17.

⁷⁹² Levinas, *Ethics and Infinity*, ss. 50-52; Levinas, “Etik ve Sonsuz”, ss. 311-312; Levinas, *Time and The Other*, ss. 45-46; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 66.

⁷⁹³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss. 159-160.

⁷⁹⁴ Levinas, *Existence and Existents*, s. 19.

⁷⁹⁵ Levinas, *Existence and Existents*, s. 8.

şeyi idrak edilir kılan metafizik bir tasavvur olarak Var (il y a) bilinci kuşatan ve onu da oyunun bir parçası haline getiren ve bütün karşıtıllıklara imkan veren bir geçit gibidir.

Bilincin aşkınlığının tahrip edilişi olarak Var (il y a), hegemonik ve emperyal bir şekilde bilinci ihata etmekte ve farklılığın bilince direnç gösteren meşru zeminini tanımlamaktadır. Dahası burada dikkat çeken dişil ve oğuldan farklı olarak Var (il y a), farklı dil, kültür ve inançtaki bütün insanların kendi ön anlamalarını, fırlatılmış buldukları dünyanın dilsel-tarihsel bağlamının merkezi konumunun meşruiyetinin sorgulanabileceği açıklığa işaret etmektedir. Bu açıklıkta Var (il y a), tüm farklılıkların ve çoğulluğun birbirlerine göre nötr durum arz ettikleri bir mekanı tasvir ederek farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine imkan veren “açık alan”ı da anlamlandırılmaktadır. Bu yüzden Var (il y a) tasavvuru, çeşitli düzeylerdeki ahlaki bilinç durumlarının farklılıkları arasında bağlayıcı ve kuşatıcı mutlak etik boyutu sunmaktadır. Var (il y a) bilincin özdeşliğini tahrip eden bütüncül yapıya ya da bilincin pratik dünya içindeki bütün farklılık ve çeşitliliklerini önceleyen nötr bir zemine işaret etmektedir.

Bu nötr zemin gece gibi tüm farklılık ve çeşitlikleri belirsizleştirmekle birlikte onlara kaynaklık etmektedir. Bu nedenle Var (il y a), tüm farklılıkları mutlak olarak yüklenebilen saf fiili varlık alanı olarak dile getirilmektedir. Bu saf fiili varlık alanı bilinç aşamasındaki -hipostaz sürecinde- farklılıkları önceleyip ontolojik olarak onlar için bağlayıcı ve ortak “açık alan”ın metafizik olarak dile getirilebileceğini varsaymaktadır. Başka deyişle Levinas düşüncesi ötekiliği merkeze alan ahlaki bir söylem geliştirmek için Var (il y a) gibi bilince dayanak teşkil eden metafizik bir zeminin gerekliliğini ima etmektedir. Dolayısıyla Levinas’ın Var (il y a) düşüncesi, Kant’ın metafizik düşünce için talep ettiği apriori bilgi kaynağı veya saf anlama yetisi⁷⁹⁶ için temel oluşturmaktadır. Fakat Var (il y a) saf felsefi bir bilgiye kaynaklık eden metafizik boyutu teşkil etse de Kant’tan farklı olarak bu alan bilince mutlak anlamda direnç gösterdiğinden spekülatif olarak kavranamamaktadır. Bu metafizik alana erişim yalnızca *yüz* vasıtasıyla mümkün görülmektedir. Bu sebeple ontolojik çemberi kırabilecek Var (il y a)⁷⁹⁷ *yüz* metafiziği olarak rasyonelleştirilmektedir.

Aşkınlığın mutlak zemini Var (il y a), pratik dünyayı belli “öz” çerçevesine indirgeyip durağan tarzda yorumlayan özdeşlik teorisine dair alternatif bir düşünce ortaya koymaktadır. Böylece bilince dışsal olanın mutlak, gayr-i şahsi, dışarısı

⁷⁹⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 14.

⁷⁹⁷ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 112.

olmayan her şeyi ihata eden Var (il y a) olarak tasavvuru bilincin her türlü özdeşleştirme hareketini deforme etmektedir. Bu deformasyon bilincin arızı-zamansal karakterine işaret etmektedir. Bu bağlamda bilinci kuşatan ve direnç gösteren Var (il y a), ahlaki olanı anlamlandırmak için farklılıkları kaynaştırıp özdeş kılınabilen aşkın (transcendence) bir “yer”i sunmamakta; mevcut tecrübenin dışına çıkış (excedence) imkanı tanıyan mutlak başkalık mekanını anlamlandırmaktadır. Mutlak başkalık olarak Levinas’ın aşkınlık modeli, bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan uzağa giden bir hareketi ifade eden çıkış/dışkınlık (exdencence) olarak adlandırılmaktadır.⁷⁹⁸ *Yüz* bu çıkışa olanak tanımaktadır. Bu yorum, *ben* ve *öteki* arasındaki ilişkinin ahlaki boyutuna dair özdeşliğin yarattığı kapanmayı ve çakışmayı mutlak başkalık üzerinden yeniden anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu sebeple Levinas, *öteki* ile çıkarsız ilişkiyi Ricoeur’den farklı olarak insan ilişkilerinin ötesinde aradığını vurgulamaktadır.⁷⁹⁹ *Öteki*’yle ilişki, öteyle yani Sonsuzla ilişki⁸⁰⁰ olarak bu yeni etik söylemin bütün farklı pratikleri kuşatan rasyonel felsefi zemini Var (İl y a) tasavvuruyla dile getirilmektedir. Daha önce mutlak başkalık arayışında arzu zeminine dayandırılan dişil ve oğul mefhumları yerini Var (il y a) zeminine dayandırılan *yüz* mefhumuna bırakmaktadır.

Etik söylemin bu yeni bağlamına kaynaklık eden Var (il y a), ahlaki olanı anlamlandırabilmek için aşkın bir alanın kaçınılmaz olduğunu ima ederken, bilincin bu alan ile temasının ancak *yüz* vasıtasıyla mümkün olabileceğini dile getirmektedir. Başka ifadeyle klasik Batı düşüncesinden farklı olarak bu aşkın mutlak zemin yalnızca etik olarak kavranabilmektedir. Zira bilince öncel olan mutlak metafizik zemini tasavvur etme imkanı sunan Var (il y a) tasavvuru ne varlığın “öz”üne ne de Tanrı’ya referansta bulunmaktadır. Bu bağlamda *yüz* bağlamında kavranabilir olan Var (İl y a), Tanrı düşüncesini de öncelemektedir. Var’ın (il y a) Tanrısız (ateist) oluşu⁸⁰¹ olarak da tasvir edilen bu durumu modern bilincin işleyişine dair Nietzsche’nin “Tanrı öldü” teşhisini göz önünde bulunduran bir etik yaklaşım arayışı olarak da nitelendirebiliriz. Levinas, modern düşüncede ontolojik zemine dayandırılan ahlaki bilincin bu Tanrısız temelini *yüz* etiği olarak yine metafizik Sonsuz’a geri döndürmeye çabalamaktadır. Ontolojiye alternatif olarak Sonsuz’a ve mutlak başkalığa yer açan *yüz*, ahlaki bilinci

⁷⁹⁸ Levinas, *Existence and Existent*, s. 15; Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 245.

⁷⁹⁹ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, ss. 34-35.

⁸⁰⁰ Levinas, *Totality and Infinity*, ss. 86-87; Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 69.

⁸⁰¹ Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*, s. 245.

nasıl olanaklı kılmaktadır? Bu yorumda *ben*'in öznelliği ve Tanrı düşüncesi neyi ifade etmektedir?

3.1.2. Yüzün Rehinesi Olarak Ahlaki Eylem Alanı

Ontolojiye alternatif olarak *yüz*, Klasik Batı düşüncesindeki apriori ilkeler bağlamında zihni alanda saflaştırılan ve şeffaflaştırılan özdeş zihni çerçeveye direnç gösteren mutlak başkalığı tasavvur imkanı sunmaktadır. Öyleyse mutlak başkalığın tecrübesi sadece *öteki*'nin (autrui) *yüz*'ü vasıtasıyla mümkündür. Düşüncesinin olgunluk evresinde Levinas için tikel, somut, biricik ele geçirilemez *yüz*'ün pratik-somut dünyadaki gerçekliği mutlak aşkın zemine erişimin yegane mekanıdır. Bu sebeple *öteki* merkezli ahlaki bilinç, aşkın zeminin soyut akla karşıt olarak duyumsanabilir ve algılanabilir somut dünyadan hareketle kavranabileceği varsayımına dayanmaktadır. Bu nokta ontolojik söylemin etik söylemle yer değiştirdiği mecraya işaret etmekte ve farklı pratikleri yüzleştirebilecek olan “açık alan”ın ahlaki karakteri ön plana çıkarılmaktadır. “Açık alan”ın ahlaki karakteri, tümel olanla upuygun ideal çizgideki bilincin özdeşleştirici hareketi yerine ustalık gerektiren *yüz*'ün bekleyiş ve iştihakındaki⁸⁰² tekil olana yer açmaktadır. Tekil ve tümel olanın kesiştiği kavşağa işaret eden *yüz* olmaksızın tümelin mutlak aşkın bilgisine erişim olanaksız görünmektedir. Bu olanaksızlıkta teorinin “öte”sine işaret eden *yüz*, mevcut tecrübedeki tekil olanı yakına getirmektedir. Bu yakınlıkta ihtimaliyetler içeren tekil olan ile “ilişki” ön plana çıkarılmaktadır. Böylece ötekilik için gerekli mesafe, *Yüz* metafiziği olarak rasyonelleştirilmektedir.

Etiğin bu yeni mecrasında “eleştiri” kavramının artık sadece teorik değil pratik bir boyut kazanması dikkat çekici bir husustur. Bu nedenle pratik olanla harmanlanan ahlaki bilinçte sorumluluk kavramı merkezi bir rol kazanmaktadır. Levinas'ta sorumluluk, ahlaki yüzleşmenin iki boyutunu odağa yerleştirmektedir. Birincisi ahlaki ilişkide *yüz*'ün açtığı biricik zaman ve mekanın ortaya çıkışı, ikincisi *yüz*'ün açtığı o biricik zaman ve mekanda bilincin yönelimsel yapısından özgürleşme imkanıdır. Yani bilincin bilfiil olarak kendi mecrasından/yönelimselliğinden taşması ve özgürleşmesi sorumluluk bağlamında mümkün görülmektedir. Sorumluluk keşfetmektir, mecradan taşma, yeni bir gözle kendini görmek yani özgürleşmektir. Levinas düşüncesinde sorumluluk, bedende bir öznenin ortaya çıkışı, beden *ben*'e ait (hipostaz)

⁸⁰² Levinas, *Time and the Other*, s. 32; Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 50.

olmasıyla⁸⁰³ başlayan ilk özgürlük olarak kendine zincirlenmişlik durumundan kaçış ya da çıkış imkanı olarak gerçek özgürleşmeye yol açmaktadır. Öyleyse Levinas, bilincin kendine yaslanarak ve kendinden başlayarak anonim varlığın her şeyi kaplayan, saran ve sarmalayan kumaşını yırtışı⁸⁰⁴ olarak başlayan özgür öznelliği odak noktası haline getirmektedir.

Kendine zincirlenmişlik ya da özgür öznellik durumunda bilinç, sorumluluğu yeterince anlamlandıramaz. Çünkü Var'ın (il y a) anonimliğinden bağımsızlaşma olarak ilk özgürleşme ile ortaya çıkan öznellik, bilinç düzeyinde kendini sınırlandırmaktadır. Zira Levinas'a göre yönelimsellik bir şeyin deneyimine ve bilgisine dayandığı için bilişsel niteliğini korumaktadır.⁸⁰⁵ Dolayısıyla *ben*, bilinç düzeyinde Var'a (il y a) hakimiyet kurmaya başladığı bu noktada çakılı kaldığında özdeşliğin ağlarına takılmakta ve kendine dönüşün fasit dairesinde sıkışmaktadır. Bu fasit dairede “şimdi”, *ben*'in kendisiyle ilişkisidir ve bir töz ya da zemin olması itibariyle de çaresizce, sürekli kendine dönen bilincin özdeşliğe zincirlenmişliğini⁸⁰⁶ ifade etmektedir. Bu durumda *ben* bu özgürleşmenin fatihi olarak hep kendinden hareket edip tekrar kendine döneceğinden indirgeme olmaksızın *öteki* ile ahlaki ilişki geliştirememektedir. Levinas, ilk özgürlüğü ahlaki ilişkiyi tahrip eden bir unsur olarak gördüğünden *öteki* ile açılan biricik zaman ve mekan dâhilinde ahlaki yüzleşmeyi anlamlandırmaktadır. Bu ahlaki yüzleşmede öznellik ne anlama gelmektedir?

Öteki ile yüzleşmede öznelliğin anlamı, kendine zincirlenmişliğin kısır döngüsünden kaçma ve gerçek özgürleşme arayışı olarak tasvir edilmektedir. Bu ahlaki yüzleşmede öznellik, *öteki* için sorumluluğun devredilemez biricikliği olarak tartışılmaktadır.⁸⁰⁷ Birinci tekil şahısta diğer her şeye zemin teşkil eden öznellik, yerine başkasını koyma imkanı olmadan ya da ölümden kaçmanın imkansızlığından daha ziyade sorumluluk karşısında gizlenmenin imkansızlığı içindedir.⁸⁰⁸ Zira birinci tekil şahısta sadece bir kavram olan *ben*, sorumluluk bağı/düğümü çerçevesinde biricik *ben* olmaya doğru dönüşme imkanına sahip olmaktadır.⁸⁰⁹ Böylece *ben*, varlıktan (being)

⁸⁰³ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 160.

⁸⁰⁴ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 79.

⁸⁰⁵ Levinas, *God, Death and Time*, s. 186; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 182.

⁸⁰⁶ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 89.

⁸⁰⁷ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 103; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 632; Levinas, *God, Death and Time*, ss. 181-182; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, ss. 176-177.

⁸⁰⁸ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 20; Levinas, “Aşkılık ve Yükseklik”, s. 126; Levinas, *God, Death and Time*, s. 140; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, ss. 134-135.

⁸⁰⁹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 158; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 153.

ayrılan tek ve biricik bizzat-kendilik (the one-self)⁸¹⁰ olarak hipostazdaki indirgeyici durumundan özgürleşebilmektedir.⁸¹¹ Bizzat-kendi, kendiliğin sürekli kaybedilişinde değişime uğrayan tekilliğin biricikliği olarak dile getirilmektedir.⁸¹² *Öteki* için sorumlulukta *Ben*'in biricikliğini tecrübe edebilmesi, hipostazdaki öznelliğinin -i haline dair sınırsız pasiflik⁸¹³ halinde olması gerekmektedir. Pasiflik, sorumluluk konusunda *ben*'in biricikliğinin başkası tarafından yeri doldurulamaz oluşunu ifade etmektedir.⁸¹⁴ Sorumluluk eksenindeki öznellik, “biri-*öteki*-için” deneyiminde yeniden anlamlandırılmaktadır.⁸¹⁵ Böylece sorumluluk Levinas düşüncesinde insanı öncelikle kendisinden özgürleştiren⁸¹⁶ öznellik tasavvuru sunmaktadır. Zira *yüz*'ün biricikliğinde üstlendiğim sorumluluk bedenimi bana ait kılarak onu varoluş içinde yeniden konumlandırma gücünü bana bağışlamaktadır.

Sorumluluk olarak insan tahayyülünün/imlemi kaynağı, yönelimsel ve bilişsel anlamda bilinç değil, etik anlamda bilinçtir.⁸¹⁷ Zira Levinas düşüncesinde arzu ve ihtiyaç bağlamında gündelik dilin içindeki *ben*'in yönelimsel boyutunun başlangıçtaki eros ve babalık mefhumlarıyla aşma çabası yerini artık sorumluluk düşüncesine bırakmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus *öteki* ile yüzleşmenin bu mecrasında da bilincin öznelliği yok sayılmamaktadır. Levinas'a göre öznelliğin yokluğu çerçevesinde bir aşkınlık mefhumu her şeyi yine “özdeş” bir çerçeveye sıkıştırma gayretine dönüşmektedir. Zira ölüm, öznelliğin ortadan kalmasına sebep olduğundan⁸¹⁸ Levinas ölümü temel bir mefhum olarak yorumlamamaktadır. Bu yüzden Levinas, Heidegger gibi ölümü, bilinci otantik bir öznelliğe doğru açan anlamlandırma zemini olarak tasavvur etmez. O, bilincin hem kendisi olarak kalıp hem de kendisinden çıkış yolu bulabileceği bir öznellik aramaktadır. Buradaki öznellik

⁸¹⁰ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 106; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 635.

⁸¹¹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 109; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 638.

⁸¹² Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, ss.107; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, ss. 635-636.

⁸¹³ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 112; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 640.

⁸¹⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 103; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 632; Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, ss. 228-229.

⁸¹⁵ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 11; Levinas, “Öz ve Çıkarırsızlık”, s. 161; Levinas, *God, Death and Time*, s. 186; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 181.

⁸¹⁶ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 161.

⁸¹⁷ Ponzio, “Levinas’ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 200.

⁸¹⁸ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 112.

öteki ile ilişkideki pasiflik (passivity) ve rehinelik (hostage) üzerinden izah edilmektedir.⁸¹⁹ Her ne kadar hipostaz öznellik zemininde neşvünema bulsa da bu zemine çakılı kalmaktan özgürleşmek gerekmektedir. Bu özgürleşme bilincin sorgulaması veya refleksiyon eylemi vasıtasıyla *öteki*'nden özerkleşmek olarak değil pasiflik ve rehine olarak *öteki*'ne tanıklık etmekle mümkündür. Öteki ile ahlaki yüzleşme hadisesinde tanıklık, bilincin özdeşlikten ziyade farklılık bağlamına referansta bulunmaktadır. Öyleyse ahlaki bilinç, *öteki* ile simetrik değil, asimetric ilişki ile olanaklıdır. Bu sebeple Levinas aşkın zemini keşfetmek için *yüz* gibi somut bir hareket noktası belirlemektedir. Bu bağlamda farklı pratikler arasındaki ilişkide ahlaki olmayı mümkün kılan “açık alan” Heidegger’de kaygının yarattığı sorgulama iken Levinas’da *öteki*'ne maruz kalmayı ifade eden rehinelik olarak yorumlanmaktadır. Levinas’ta yüz yüze ilişki karşılıklı bir ilişki değildir yani buradaki etik ilişkide benim her şey ve herkesten sorumlu olmam fakat kimsenin benden sorumlu olmamasıdır.⁸²⁰ Benim içimdeki *öteki* için sorumluluk, karşılık verildiği ölçüde büyüyen bir gereklilik ya da borcu ödemenin imkansızlığıdır dolayısıyla “şimdiki” zaman üzerinde bir fazlalıktır. Şimdiki zaman üzerindeki fazlalık Sonsuz’un yaşamıdır.⁸²¹ “Önce siz buyurun, efendim” sloganıyla ifade edilen *öteki*'ne rehin olma, ölçsüz bir sorumluluğu ifade etmektedir ki bu durum asla ödeşilemeyecek bir borç gibidir.⁸²² Rehin olma anlamında sorumluluk *ben*'in çekirdeğinin parçalanmasını ifade etmektedir.⁸²³

Aslında Levinas düşüncesi Kant’ın öznel olanın nasıl nesnel olacağına dair soruşturmada istemenin özgür ve bağlayıcılığını teminat altına alan ahlak yasasına alternatif bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İçsel olanın yani *ben*'in öznelliğini yadsımayan Levinas düşüncesi, aşkın olana eriştiren zorlayıcı ve bağlayıcı şemayı *yüz* ekseninde yorumlamaktadır. Kant’ın öznesini içsel bağlamda ahlaki olmaya zorlayan ahlak yasasına alternatif olarak *yüz*'ün buyruğu ön plana çıkarılmaktadır. Öyleyse ahlaki bilinç için zorlayıcı ve bağlayıcı zemin Kant’ta özerklik iken Levinas’ta

⁸¹⁹ Cathryn Vasseleu, *Işığın Dokusu Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty’de Görüş ve Dokunuş*, çev. Aydın Sarıkaya, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s. 162.

⁸²⁰ Gerald L. Bruns, “On The Coherence of Hermeneutics and Ethics An Essay on Gadamer and Levinas”, *Gadamer’s Repercussions Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. Bruce Krajewski, University of California Press, California 2004, s. 39.

⁸²¹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 195; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 189.

⁸²² Levinas, *Beyond the Verse Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole, Indiana University Press, Bloomington Indiana 1994, s. 147; Emmanuel Levinas, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 366.

⁸²³ Levinas, *God, Death and Time*, s.138; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 132.

yaderklik olarak yorumlanmaktadır.⁸²⁴ Heidegger’de ise nesnel bir sorgulama girişimi olarak da ifade edebileceğimiz ölüme-doğru-varlık kaygısında bilinç, ontantik bir öznellik elde etmektedir. Heidegger düşüncesinde öznelğin içinde sıkışıp kalmama kaygısı ve öznelğin eleştirisi kendisini ölüme-doğru-olan varlığın “otantiklik” söyleminde ifşa etmektedir. Levinas düşüncesi Kant ve Heidegger düşüncesindeki hatta bütün bir Batı felsefe geleneğindeki kendilik bilincinden hareket eden öznellik anlayışının eleştirisini dile getirmektedir. Öznelği temel mesele olarak ele alan Levinas bu meselenin kendilikten yani *ben* merkezinden hareket eden bir bilinç durumuna indirgenemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda bilincin *ben* merkezinden kopuşunu tasvir eden rehinelik, bilinci ters yüz eden bir maruz kalmayı dile getirmektedir. Nitekim rehinelik düşüncesinde öznellik, süreksizlik ya da diyakroni içinde, çakışma olmadan⁸²⁵ *öteki* ile ilişkiyi pasiflik olarak varsaymaktadır. Bu pasiflik hali acı çeken *öteki*’nin sesinde öznelğin *aynı*’lık yapısını büyü bozumuna uğratmaktadır. Bu büyü bozumunda sorumluluk nasıl temellendirilmektedir? *Öteki* merkezli ahlaki bilinç temelinde günümüzde farklılıkları ve çeşitlikleri yüzleştiren ortak bağlayıcı dili nasıl anlamlandırılmaktadır? Bu dil, farklı ahlaki pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan bir “açık alan”ı nasıl yorumlamaktadır?

3.1.2.1. Sorumluluğun Dilsel Referans Noktası: *Söyleme* ve *Söylenmiş* Olarak Dil

Paul Ricoeur, Levinas’ın özellikle son dönem çalışması olan *Olmaktan Başka Türü ve Özün Ötesi*’nde adlı eserinde iki güçlük ile mücadele ettiğini ifade etmektedir. Birincisi ontoloji ile yüzleşmeyi durdurmaksızın kendisinden özgürleşmenin zorluğu, diğeri ise olmanın/being yapısını rahatsız eden bir istisnayı bulmanın güçlüğüdür. Levinas bu güçlükleri, etik yönü ifade eden *söyleme* (Saying) ve ontolojik yönü ifade eden *söylenmiş* (Said) gibi iki tasavvur eşliğinde tartışmaktadır.⁸²⁶ Levinas, “*söyleme* olarak dil ne anlama gelmektedir?”⁸²⁷ diye sormaktadır. Ona göre *söyleme öteki*’ne yakınlık, karşılık beklememe, sorumlulukla ilişkilidir.⁸²⁸ Yakınlık ilişkisi herhangi ilke (arkhe) veya idealizenin aracılığı olmaksızın tekillikle kurulan anarşik bir ilişki olarak

⁸²⁴ Çırakman, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, s. 416.

⁸²⁵ Levinas, *God, Death and Time*, s. 186; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 181.

⁸²⁶ Paul Ricoeur, “Otherwise: A Reading of Emmanuel Levinas’s “Otherwise than Being or Beyond Essence””, trans. Matthew Escobar, *Yale French Studies*, N. 104, 2004, s. 90.

⁸²⁷ Levinas, *God, Death and Time*, s. 190; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 185.

⁸²⁸ Ricoeur, “Otherwise: A Reading of Emmanuel Levinas’s Otherwise Than Being or Beyond Essence”, s. 84.

tasvir edilmektedir.⁸²⁹ *Öteki* ile kurulan anarşik ilişki, ontolojik oyun olarak tanımlanan bilincin yönelimsel yapısının tersine çevrilişini ifade eden pasiflik olarak tanımlanmaktadır.⁸³⁰ Ona göre kendilik mutlak olarak pasiftir.⁸³¹ Pasiflik, *söyleme* esnasında *öteki*'nin yerine geçme (substitution) ve rehine olma (hostage) olarak ifade edilmektedir.⁸³²

Bilincin yönelimsel karakterini aşma imkanı olan *söyleme*, *yüz*'e kayıtsız kalmama olarak yorumlanmaktadır. Levinas'a göre su götürmez şekilde *söyleme* diğerine cevap vermektir.⁸³³ Fakat bu cevap bir diyalog olarak yorumlanmaz. Başka deyişle *söyleme*, deneyimden hareket eden diyalog⁸³⁴ anlamına gelmemektedir. Hatta diyalogun, dilin birincil biçimi olarak ele alınması eleştirilmektedir.⁸³⁵ *Aynı*'nin dokusunda, "şimdi"de kendine zincirlenmişlik durumunu kırabilecek sorumluluk, diyalogu ya da soru-cevap değişimini önelemektedir.⁸³⁶ Bu tasavvura imkan veren *söyleme*, diyalog değilse nasıl cereyan etmektedir? *Söyleme*, *yüz*'ün karşısında yalnızca onu seyretmekle kalmamak, ona yanıt vermek ve ona kefil olmak anlamına gelmektedir.⁸³⁷ Bu durumda dilin özü, kayıtsız kalmama, sorumluluk, dostluk ve refakat etmektir.⁸³⁸ Bu sebeple Levinas'a göre *öteki* ile gerçek ilişki sözdür ya da cevap verme ve sorumluluktur.⁸³⁹ Hatta Tanrı'nın tanrısallığı ancak bu cevap verme ediminde kendisini açmaktadır.⁸⁴⁰ Cevap vermede üstlenilen sorumluluk ise etik ilişkinin, somut ve tekil olanın eşsiz ve biricikliği olarak anlamlandırılmasını ifade etmektedir. Sorumluluk bağlamında *öteki* ile ilişki bir süreksizlik olarak diyakroni içinde, çakışma

⁸²⁹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 100; Levinas, "Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme", s. 629.

⁸³⁰ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 101; Levinas, "Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme", s. 630.

⁸³¹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 104; Levinas, "Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme", s. 633.

⁸³² Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 6; Levinas, "Öz ve Çıkarırsızlık", s. 151.

⁸³³ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 47.

⁸³⁴ Levinas, *God, Death and Time*, s. 198; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 193; C. Fred Alford, "Totalite'nin Karşısı: Levinas ve Frankfurt Okulu", çev. H. Emre Bağce, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 7/28, Ağustos, Eylül, Ekim-1, 2004, s. 135.

⁸³⁵ Levinas, *God, Death and Time*, s. 190; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 185.

⁸³⁶ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 111; Levinas, "Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme", s. 639.

⁸³⁷ Emmanuel Levinas, "Etik ve Sonsuz: Yüz", *Cogito Aşk*, çev. Ahmet Soysal, S. 4, Bahar 1995, s. 301.

⁸³⁸ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. 21; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, çev. E. Burak Şaman, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 36; Ponzio, "Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi", s. 205.

⁸³⁹ Emmanuel Levinas, "Etik ve Sonsuz: Yüz", s. 301.

⁸⁴⁰ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 151.

olmadan sürdürülmektedir.⁸⁴¹ O halde *söyleme* boyutuyla dil *öteki*'ne karşı kayıtsız kalmama olarak sorumluluk talep etmektedir.

Bu bağlamda *söyleme*, orijinal olsun ya da olmasın kişinin niçin *öteki* için sorumluluk dilini varsaydığını⁸⁴² sorgulama anlamına gelmektedir. Levinas'ın ifade ettiği *söyleme*'yi esas alan dil, "*ben buradayım*"⁸⁴³ olarak formüle edilen tanık olmayı ifade etmektedir.⁸⁴⁴ Bu tanıklık sorumluluk konusunda *ben*'in ölçsüz ve yeri doldurulamaz biricikliğini ifade etmektedir.⁸⁴⁵ Saf tanıklık olarak *söyleme*, tecrübe öncesi "anlam" ifade etme tarzıdır.⁸⁴⁶ Böylece *söyleme*'deki *yüz*'ün talebi ile mevcut tecrübede Sonsuz olana tanıklık edilebilmektedir. Tanıklık olarak *söyleme*, bilincin dilsel-tarihsel yapısına karşı pasif tavır takınarak ondan arındırılabilen bir alan açma çabasına işaret etmektedir. Bu tanıklıkta *yüz*, bilincin özdeş yapısına indirgenemediğinden bilincin aşkınlık imkanını dile getirmektedir. Öyleyse *öteki* için olan kişi, aşkınlığı sorumluluk olarak ve sorumlulukta kendi biricikliğini kazanma olarak anlayabilmektedir.⁸⁴⁷ Tanıklık ontolojiye geri götürme riski taşıyan herhangi bir ön bilme/ön anlamaya dayanmamaktadır.⁸⁴⁸ Bu ön anlamaya dayalı dil, Levinas düşüncesinde *söylenmiş* olarak ifade edilmektedir. Bilincin *söylenmiş* olarak ön anlamadan soyutlanabildiği dil ne anlama gelmektedir?

Öteki ile sorumluluk ilişkisi, bilgilerin, içeriklerin taşındığı her dilden önce, *söylenmiş* olarak dilden önce, kimsenin benim yerime geçemeyeceği dilsel boyutu tasvir etmektedir. Bilincin pasifliğini varsayan bu dilsel durum, aşkın öznellik⁸⁴⁹ olarak yorumlanmaz. Aksine bilincin yönelimsel karakterinin aşılması olarak da ifade edilen

⁸⁴¹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 186; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 181.

⁸⁴² Ricoeur, "Otherwise: A Reading of Emmanuel Levinas's Otherwise Than Being or Beyond Essence", s. 84.

⁸⁴³ Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, s. 229; "Ben buradayım" ifadesini Levinas, Raoul Mortley ile söyleşisinde şu şekilde açıklıyor: "... insan yüzünde insan deneyiminin en çıplak, en açık durumu olan bir an var. ...Bununla birlikte kaçınılmaz olarak emir ya da buyruk var: beni yalnız bırakma. Öteki kişiden vazgeçemezsiniz. İbranca bir deyim vardır: "Buradayım"; İbrahim kullanmıştır. Bu konumlanışı özetleyen sözcükse sorumluluktur. ... Ama ben burada yükümlülük ile sorumluluk ilişkisinden söz ediyorum. Burada "tutsak" terimi kullanılabilir: Tutsak olan benim, çünkü sorumluyum. Şu ya da bu geçmişte yer aldığım, geçmişte bir şey yaptığım için değil. Hiç şimdi olmamış bir geçmişin, benim, sorumluluğumla karşıma çıkagelen kim varsa yükündüğüm bir geçmişin açınlanması var burada". Bkz. Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, s. 28.

⁸⁴⁴ Levinas, *God, Death and Time*, s.198; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 193.

⁸⁴⁵ Emmanuel, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, ss. 228-229.

⁸⁴⁶ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 74.

⁸⁴⁷ Levinas, *God, Death and Time*, s. 158; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 153.

⁸⁴⁸ Levinas, *God, Death and Time*, ss. 188-189; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 184.

⁸⁴⁹ Levinas'a göre aşkın öznellik, hiçbir anlamlandırmanın, *ben*'in kendisinin verdiği anlamlandırmayı öncelemediğini ifade etmektedir. Bkz. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, s. 159; Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 60; Levinas, "Tanrı ve Felsefe", s. 169.

pasiflikte özne artık rehine olarak tanımlanmaktadır.⁸⁵⁰ Zira *söyleme*'nin kendini verme tarzı rehin olmaktır. Rehinelik *ben*'in her şeyi önceleyen ve kendi varlığında ayak direten söylemini, sorumluluk olarak aşmayı denemesini ifade etmektedir. Bu bağlamda *söyleme* hitap ettiği kimseyle bağlantı belirtmez; kendini sonuna kadar sınırsızca sergilemenin bir tarzıdır.⁸⁵¹ İnsan nihai özünde sadece “kendi için varlık” değil “başkaları için varlıktır”; “*öteki* için olma” ise yalnızca *öteki*'ne karşı sorumluluk ve rehinelik vasıtasıyla üstlenilebilmektedir.⁸⁵² “*Öteki* için olma” aynı zamanda ikame anlamına gelmektedir.⁸⁵³

İkame biriyle duygudaşlık oluşturmak yerine *öteki* için acı çekmeyi ifade etmektedir.⁸⁵⁴ *Ben*'in rahatsız edilişi olarak ikame ve rehinelik bilincin içkinliğini parçalayan ve özgürlüğün erklerinin dışına taşan bir öznellik olarak benzersiz özgünlüğü ile *öteki*'yle yüzleşme imkanını resmetmektedir.⁸⁵⁵ Bu sebeple Levinas dışsallıkla ilişkiyi kendi kendine ayakta duran özne yerine, başkasına rehine⁸⁵⁶ olarak yorumlamakta ve farklılığı mutlak bir bağlama yerleştirmeye çabalamaktadır. Levinas'a göre rehine olma tarzının dilsel-tarihsel bağlamındaki örnekleme azizlik⁸⁵⁷ olarak dile getirilebilir. Zira pasiflik azizlerde görüldüğü üzere *öteki*'ne bir çeşit maruz kalmayı içermektedir. Başkasına maruz kalma, yüz yüze duruşun asimetrik ilişkisidir ve kimlikten, öznellikten, özgürlükten, dilden, varlıktan öncedir ve bütün bunların koşuludur.⁸⁵⁸ Zira *öteki*, özgürlük ve teori olarak ontolojik hareketin sonsuzca geri dönüşünü⁸⁵⁹ kesintiye uğratmaktadır. Bu durumda sorumluluk, *öteki*'ne yakınlıkta kavranmaktadır.⁸⁶⁰ Bu yakınlıkta *öteki*'ni ikame etmek, sürgün olmak ve sürülmek fiilleriyle ifade edilen pasifliği gerektirmektedir.⁸⁶¹ *Yüz*'ün rehinesi olarak sorumluluğun merkeze alındığı etik düşüncede dil ve özgürlük nasıl anlamlandırılmaktadır?

⁸⁵⁰ Levinas, *God, Death and Time*, s. 181; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 176.

⁸⁵¹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 162; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 157.

⁸⁵² Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 85; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 138.

⁸⁵³ Levinas, *God, Death and Time*, s. 180; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 175.

⁸⁵⁴ Levinas, *God, Death and Time*, s. 180; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 176.

⁸⁵⁵ Guibal, “Sorgulayıcı Tınlamalar”, çev. Zeynep Cansu Başaren, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, s. 41.

⁸⁵⁶ Guibal, “Sorgulayıcı Tınlamalar”, s. 40.

⁸⁵⁷ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 37.

⁸⁵⁸ Ponzio, “Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 202.

⁸⁵⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43.

⁸⁶⁰ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 46.

⁸⁶¹ Levinas, *God, Death and Time*, s.159; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 154.

Yüz'ün rehinesi olma ahlaki ilişkide sorumluluğu ön plana çıkarmakta ve zor özgürlük olarak tanımlanmaktadır. Bu sebeple dilin *söylenmiş* boyutunda sorumluluğa yer açmak için pasiflik ön plana çıkarılmaktadır. Bu bağlamda *söylenmiş*, *ben*'in şimdi'deki ilk zuhuru, isimleşmesi, varlığa gelişi "kendinden itibaren" temellendiği, kendinden başladığı için onun tözü⁸⁶² olarak ilk özgürlük bağlamında *öteki* ile ilişkiyi ifade etmektedir. Dilin *söylenmiş-söyleme* olarak ayrıştırılması "varlık" sorusunu töz sorusuna indirgeyen kadim felsefeyle⁸⁶³ Levinas'ın yüzleşme çabasını dile getirmektedir. Zira töz sorgulamasında dışsallıktan yalıtılmış *ben*'in özdeşliği Levinas düşüncesinde mutlak başkalığı mümkün kılan aşkın zemini tahrip etmektedir. Bu bağlamda *öteki* (autrui), *ben*'i, kendi dışına davet ederek, sorgulayarak, mutlak sorumluluk haline geri çağırarak ismin belirtme [-i] haline koymaktadır.⁸⁶⁴

Bu durumda şimdi-burada kendini bağımsız bir töz olarak ortaya koyan bilincin yarattığı kendine dönüşün kısır döngüsü ancak *yüz* vasıtasıyla kesintiye uğratılabilmektedir. Bu kesintiyi *öteki* ile ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan "açık alan"ın imkanı olarak da değerlendirebiliriz. Bu perspektifte mutluluk, fayda, haz gibi *ben*'in simetrisinin sınırlarını aşabilen ahlaki bilinç, özgürlük değil sorumluluk çerçevesinde anlamlı kılınmaktadır. Başka deyişle sorumluluk, başkalığı deneyimlemek, *ben*'in sırça köşkünün dışına adım atma deneyimidir ki bu bilincin özdeşlik ağlarından özgürleşmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla kendi özdeşliğini sorumlu kıldığı ölçüde *öteki*'ne borçlu olan⁸⁶⁵ *ben* tasavvuru daha iyi olanın tartışılabileceği ahlaki bilinci anlamlı kılmaktadır.

Bu yorumda *ben*'in özdeşliğine temel oluşturan dil, geçmiş ve bu geçmişten bağımsızlaşabilmeyi varsayan radikal gelecek fikri ekseninde ayrıştırılmaktadır. Dilin geçmişle bağı yani "ön anlama"yla ilişkisindeki bu radikal kırılma süreci *söyleme* ve *söylenmiş* olarak ifade edilen ayrıştırmaya dayandırılmaktadır. Dilin bu şekildeki ayrıştırılabilirliği varsayımında ötekilik, mevcut tecrübenin hipostaz olarak ortaya çıkan sentetik yapısının parçalanmasını ifade etmektedir. Zira bu tasavvurda *söylenmiş* hipostazla başlayan geçmişin izlerini barındırmaktadır. Hipostaz durumunda *ben*'in kendiliği bilginin *söylenmiş*'liğinde belirmeden önce zaten ismin -i hali olarak, bir ismin taşıyıcısı olarak kendisini varlıktan ödünç alan bir maske altında

⁸⁶² Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafizikine Giriş*, s. 84.

⁸⁶³ Sosyal, *Birlikte ve Başka I ve II*, s. 466.

⁸⁶⁴ Ponzio, "Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi", s. 203.

⁸⁶⁵ Atterton and Calarco, *On Levinas*, s. 68.

göstermektedir.⁸⁶⁶ Levinas düşüncesinde *ben*'in hipostazla başlayan geçmişinin izleri ancak *söyleme*'de yeri doldurulamaz sorumluluğu tarafından aşılabilir. Böylece sorumluluk vasıtasıyla *söyleme*'de *ben*'e ait özelden evrensele doğru geçişi mümkün kılan bir boşluk⁸⁶⁷ yaratılmaktadır. Fakat evrensele geçiş süreci düşünsel değil kefarete ve ikame düşüncesinin işaret ettiği *aynı* 'nın *öteki* tarafından uyandırılan somut varoluşsal bağlamda yüklendiği sorumluluk ile mümkün görülmektedir.⁸⁶⁸ Zira “*öteki için olma*” tarzı kefareti ifade etmektedir ve bu kefarete özne kendi yerini kaybetmektedir.⁸⁶⁹ Bu sebeple özneyi kendi yerinden eden radikal gelecek fikri *söylenmiş*'siz *söyleme* tasavvuru ile tartışılmaktadır. Yani öznel boyutun aşılıp, Sonsuz olanla bağ kurma imkanı *söylenmiş* olandan arınabilen *söyleme* vasıtasıyla mümkündür. Bu yorumda gelecek fikri, *ben*'in her türlü birikim, hafıza ve tarihini askıya alması ya da bu tecrübelerden soyutlanabilmesini mümkün gördüğünden “radikal” teması ile ifade edilmektedir. Zira insanın evrende kendisini sonsuzca yenilediğini dile getiren Levinas için tarih, en derin ve en temel sınırlama olarak kabul etmektedir.⁸⁷⁰ Tarihin izini barındıran *söylenmiş*'ten kaçış olarak radikal başkalık, *öteki* ile yüzleşme esnasında mümkün görülmektedir. Zira *söylenmiş* ontolojinin doğum yeridir.⁸⁷¹ Öyleyse farklı pratiklerin birbirleriyle yüzleşme imkanı olarak “açık alan” ontolojiye veya dine dayalı metafizik söylemlerin yerine *öteki*'ne dayalı metafizik söylem ile mümkün görülmektedir. Böylece *öteki* ile yüzleşme, kendine dönüş çemberinin dışına çıkarak tekil ve biricik benliğe erişebilme⁸⁷² imkanını ifade etmektedir. Öyleyse Levinas'ın temel problemi olan öznelğin kendi kısır döngüsünü kırabilme imkanı, *söylenmiş*'siz *söyleme* olarak dilin “radikal” başkalık tecrübesi bağlamında rasyonelleştirilmektedir.

⁸⁶⁶ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 106; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 634.

⁸⁶⁷ Vasseleu, *Işığın Dokusu*, s. 149.

⁸⁶⁸ Levinas, *Beyond the Verse*, s. 150; Emmanuel Levinas, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, s. 370; Levinas, *God, Death and Time*, s. 200; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 194; Emmanuel Levinas, “Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Umut Öksüzan, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 235.

⁸⁶⁹ Levinas, *God, Death and Time*, s.158; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 153.

⁸⁷⁰ Emmanuel Levinas, “Reflections on the Philosophy of Hitlerism”, trans. Seán Hand, *Critical Inquiry*, 17/1, Autumn, 1990, <https://www.jstor.org/stable/1343726>, (07-10-2019), ss. 64-65; Emmanuel Levinas, “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 42.

⁸⁷¹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 42.

⁸⁷² Alkım Saygın, *Levinas Etiğine Giriş*, Kuzgun Kitap, Bursa 2013, s. 27.

Ben'in bilinç durumunu besleyen dilin *söylenmiş* boyutundan hareket ederken kendi özdeşliğinden kopması, ancak *söyleme*'deki radikal geleceğe açılan pasiflik ile mümkündür. *Yüz*, *söyleme* dışında öncelikli olarak hiçbir şey ifade etmemektedir.⁸⁷³ *Yüz*, bir nevi dilin pratik ve gündelik telaşlarından arınma ve dilsel-tarihsel bağlama karşı bir mesafe oluşturma imkanı olarak sunulmaktadır. Bu sebeple *yüz*'ün *söyleme*'si Sonsuz ya da aşkınlığa işaret etmektedir.⁸⁷⁴ Bu bağlamda anlam, ufuksuz ve dünyasızdır ve komşumun *yüz*'ünün ifadesi olarak *söyleme*'de tezahür ederek her türlü kültürel sınırı aşmakta, tarihsel dili öncelemektedir.⁸⁷⁵ Öyleyse *Yüz*, *söylenmiş*'ten kopabilen bir eşik tasavvuruna işaret etmektedir. Levinas'a göre dil ve kavramsal önermelerin her ikisi, bir insanın diğerine hitap ettiği yüz yüze dil vasıtasıyla bozulmaktadır.⁸⁷⁶ *Yüz*, dil ve akıl için kurucudur.⁸⁷⁷ Böylece fenomenolojinin iddiasının aksine bilinç yönelimsel karakterini *yüz* vasıtasıyla aşabilmektedir. Zira etik, yabancıya aşına kılınması değil bilakis alışkanlıktan, aşına olandan yabancıya açılışı ifade etmektedir. Geçmişten ayrıştırılabilen şimdi, aşına olandan yabancı olana radikal bir geçişi mümkün kılan ya da farklılığa imkan tanıyan diyakronik bir zaman olarak yeniden ifade edilmektedir. Diyakronik zaman sonlunun içindeki Sonsuz ya da eksiğin içindeki fazlanın [sonsuz] uyanmasıdır.⁸⁷⁸ *Söylenmiş*'siz *söyleme* böyle bir diyakronik zamanı tasavvur çabasıdır. Bu sebeple diyakroni kendi tarihsel akışının nötralize edilmesine referansta bulunmaktadır.⁸⁷⁹

Zira bilincin tarihsel bağlamı geçmişe dönebilmenin izlerini barındıran *söylenmiş*'e bağlı bulunduğundan başkalığa engel bir unsur teşkil etmektedir. Bu bağlamda Levinasçı bakış açısından *söylenmiş*, adaletin dolayısıyla *üçüncü* şahsın düzlemine işaret etmektedir.⁸⁸⁰ *Üçüncü*, düşüncenin, bilincin, adaletin ve felsefenin doğması⁸⁸¹ ve logosun *ben* kavramına geçişini ifade etmektedir.⁸⁸² Ayrıca *üçüncü*,

⁸⁷³ John Llwelyn, "Levinas and Language", eds. Simon Critchely and Robert Bernasconi, *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, UK 2004, s. 120.

⁸⁷⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 154.

⁸⁷⁵ Llwelyn, "Levinas and Language", s. 120.

⁸⁷⁶ Llwelyn, "Levinas and Language", s. 134.

⁸⁷⁷ Bruns, "On The Coherence of Hermeneutics and Ethics an Essay on Gadamer and Levinas", s. 42

⁸⁷⁸ Levinas, *God, Death and Time*, s. 144; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 139.

⁸⁷⁹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 163.

⁸⁸⁰ Soysal, *Birlikte ve Başka I ve II*, s. 471.

⁸⁸¹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 128; Levinas, "Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme", s. 653; Ricoeur, "Otherwise: A Reading of Emmanuel Levinas's Otherwise Than Being or Beyond Essence", s. 95.

⁸⁸² Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 127; Levinas, "Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme", s. 653.

eşitlik olarak adalet talep ederek politika sorusunu açmaktadır.⁸⁸³ Politika, *yüz*'ün biricikliğini tersine çevirerek tikel olanı *bütün*'ün bir parçası olarak gören Batı düşüncesinin eski alışkanlığını depreştirmektedir. Bu sebeple adalet Levinas'a göre ilk şiddettir.⁸⁸⁴ Adaleti tesis eden yasa, *öteki* ile ilişkidir⁸⁸⁵ fakat tekil olanın somutluğundan soyutlanma biçimi olarak *öteki*'nin bireysel farklılık ve çeşitliliğine kayıtsız kalması nedeniyle belli bir şiddet edimi içermektedir. Zira *üçüncü*'nün tekil olandan soyutlayıcı zemini ahlaki ilişkinin yüz yüze dolayimsız somut zeminini tahrip ettiği için şiddete kaynaklık etmektedir. *Üçüncü* terimi bireyselliğin (tikel/parçanın) genel (tümel/bütün) içinde feragat edilmesini kavramsallaştırmaktadır.⁸⁸⁶ Bu anlamda bilincin üçüncülük düzlemi yüz yüze ilişkinin karşıdaki kanlı canlı somut pratik boyutundan soyutlanıp evrensel olana geçişi temsil etmektedir. *Üçüncü*'nün soyutlayıcı edimi ile kastettiğimiz dolayimsız yüz yüze ilişkinin nötr bir noktadan hareketle değerlendirilmesidir. Genel manada *üçüncü*, yasa bağlamına indirgenmiş *yüz*'ü olmayan anonimleşmiş bir *öteki*'dir. Bilincin üçüncülük düzlemi yasa ile ahlakın ayrıştırılmasını da kavramsallaştırmaktadır.⁸⁸⁷ Levinas düşüncesinde *üçüncü* tasavvuru gündelik dilin sağduyusuna (common sense) bağlı ahlaki ilişkiyi ifade ediyorken *yüz* bu gündelik dilin aşılma imkanını sorgulayan etik bilinci (moral consciousness) ifade etmektedir.

Nihayetinde *söylenmiş*'ten *söylemeye* geçişte eşik oluşturan *yüz*, ahlaki bilincin paylaşılabilir, tekrarlanamaz, tanımlanamaz biricik mekanına işaret etmektedir. Farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan bu eşikte dil, her ne kadar karşısında duran somut varoluşsal bağlamda *yüz*'ün ifadesinden beslense de daima Sonsuz olana referansta bulunmaktadır. Böylece *yüz*, evrenselliği ve genelliği varsaymayan ama onları mümkün kılan⁸⁸⁸ mutlak aşkın dile kaynaklık etmektedir. Farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesinde “açık alan” bu aşkın dil sayesinde mümkün görülmektedir. Levinas böyle bir aşkın dilin imkanını sadece felsefi değil Kutsal kitaba referansla da tartışmaktadır. Başka deyişle mutlak başkallığı tartışma imkanı sadece felsefe değildir.

⁸⁸³ Direk, “Levinas ve Kierkegaard”, s. 158.

⁸⁸⁴ Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, s. 105; Emmanuel Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 243; Mortley, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, s. 31; İslam düşünürlerinden Farabi de adalet ve şiddet arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, ss. 137-139.

⁸⁸⁵ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 52.

⁸⁸⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 42.

⁸⁸⁷ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 40.

⁸⁸⁸ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 73.

Levinas felsefi bağlamdan dini bağlama geçişte ya da ikisi arasındaki ortak bağlamı anlamlandırmak için Descartes'ten ilham almaktadır.⁸⁸⁹ Zira Descartes gibi Sonsuzluk ve mükemmellik fikrine sahip olmanın⁸⁹⁰ felsefe gibi etik için kaçınılmaz olduğunu⁸⁹¹ düşünmektedir. Öyleyse Levinas düşüncesinde Tanrı fikri ve dini düşünce ahlaki yüzleşmede ne anlama gelmektedir?

3.1.2.2. Sorumluluğun Dışsal Mutlak Referans Noktası: Sonsuz Fikri ve Kitabi Hikmet

Tanrı fikri Levinas etiğinin kurucu unsurudur çünkü *öteki*'nin etik ilişkideki asimetric üstünlüğü, ancak Mutlak *Öteki* olan Tanrı fikriyle analogi kurularak düşünülebilmektedir.⁸⁹² Öyleyse aşkınlık arayışına kaynaklık eden sonsuzluk düşüncesi “azdaki çok” ya da sınırlı olandaki sınırsızlığı dile getirmektedir.⁸⁹³ Özellikle Descartes'ın üçüncü meditasyonunda öne çıkardığı sonlu olanın sonsuzluk fikrine sahip olması bağlamında temellendirilen Tanrı fikri⁸⁹⁴ Levinas tarafından benimsenmektedir.⁸⁹⁵ Aynı şekilde Platon'un varlığın ötesindeki İyi kavramı da Levinas'ın aşkınlığı tartışmadaki hareket noktaları arasında yer almaktadır. Ona göre Platon ve Plotinos düşüncesinde de teyit edilebilecek olan insandaki sonsuzluk fikri, “varlık” fikrinden çok daha öncel ve temel varoluş düzeyine işaret etmektedir.⁸⁹⁶ Bu bağlamda onun amacı, sonsuzluk fikrinin ontoloji ve imana alternatif olacak rasyonel imkanını sorgulamaktır.⁸⁹⁷

Etik ilişkisinin bu rasyonel soruşturması Sonsuz ya da Tanrı'nın onu düşünen düşünceyi sonsuzca aşması, yani düşünceye indirgenmeyip dışsallığını veya başkalığını muhafaza etmesi üzerinden anlamlandırılmaktadır.⁸⁹⁸ Bu mutlak aşkın

⁸⁸⁹ Levinas, *Basic Philosophical Writting Levinas*, s. 156; Levinas, “Aşkınlık ve Kavranılabilirlik”, s. 204.

⁸⁹⁰ “En iyi zihinlerde bile, istedikleri kadar düşünsünler, Tanrının varlığını ön koşul kabul etmedikleri takdirde bu şüpheyi gidermeye yetecek bir kanıt ileri sürebileceklerine inanmıyorum. Çünkü az önce kabul ettiğim, açık seçik kavrayabildiğimiz bütün şeyler doğrudur, cümlesinin güvenilir olma nedeni, Tanrının var ya da mevcut olması, mükemmel bir varlık olması ve bizde var olan her şeyin ondan gelmesidir. Bkz. Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Ragib Minareci, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2004, s. 41.

⁸⁹¹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 84.

⁸⁹² Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 47.

⁸⁹³ Renée D.N. van Riessen, *Man as a Place of God Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Springer, The Netherlands 2007, s. 131.

⁸⁹⁴ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2019, s. 83.

⁸⁹⁵ Levinas, “Etik ve Sonsuz: Yüz”, s. 302; Adriaan Peperzak, *To the Other an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, Indiana 1993, s. 57.

⁸⁹⁶ Levinas, *Basic Philosophical Writting*, s. 21; Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, s. 128.

⁸⁹⁷ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 57.

⁸⁹⁸ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 148.

zemini kavramada kutsal metin *söylenmiş* olanın taşıyıcısı olarak söylenen şeyi kavrama imkanındır. Başka deyişle Sonsuz olana erişim *öteki*'nin *söyleme*'si olarak idrak edilebiliyorsa kutsal metin, aşkınlığın mutlak birincil kaynağı değil, aşkınlığa dair *söylenmiş* boyutu tasvir etmektedir. Bir nevi kutsal metin evrensel ve nesnel kriterlere dökülerek çözülemeyen *söyleme*'yi açık hale getiren figüratif bir dil sunmaktadır. Bu figüratif dilde hakikat öznellik riskine maruz kalsa⁸⁹⁹ da etik bu özneliğin sorgulanarak yenilenişini ifade etmektedir. Bu bağlamda kutsal metin, *söylenmiş*'in tasviri olarak aşkınlığın ikincil unsuru olarak yorumlanmaktadır. Kutsal metnin ikincil oluşunu, mutlak ve mükemmel (par excellence) *Öteki* olan Tanrı'nın⁹⁰⁰ aynı zamanda mutlak bir içsel olayla⁹⁰¹ ilişkili olarak anlaşılabilmesi bağlamında ifade edebiliriz. Yahudi bilgeliğinde içsellik ile dışsallık arasındaki karşılıklı bağımlılık⁹⁰² olarak tezahür eden Sonsuz'un *söylenmiş* olarak dilsel dolayımı Kutsal metnin ikincil konumunu görünür kılmaktadır. Öyleyse ahlaki bilinç, en temelde dışsal ve içsel olana indirgenemez olan Tanrı'nın tezahürünü (theophany) yansıtan *yüz*'ün tezahürü (epiphany) olarak yorumlanmaktadır. Kitabi hikmet ise ahlaki ilişkinin somut bağlamdaki⁹⁰³ tasvirlerini dile getirmektedir.

Kitabi hikmette dile gelen *söylenmiş* boyutun aşılması *yüz*'ün *söyleme*'sinde talep edilen sorumluluk ile mümkün görülmektedir. Direk'e göre klasik anlamda dinsel düşüncedeki Sonsuz olanla ilişkide kendini bilme ögesinin yerine Levinas düşüncesinde *öteki* için sonsuz sorumluluk ögesi geçirilmiştir.⁹⁰⁴ Sorumluluk bağlamında *yüz*, Sonsuz olana erişim sağlamaktadır. *Ben*'deki Sonsuz ancak bilincin pasifliği⁹⁰⁵ sayesinde mümkün olduğundan Tanrı fikri gökyüzündeki yüksekliğe değil bilincin kesintiye uğrayıp dogmatik uykusundan uyanmasına referansta bulunmaktadır.⁹⁰⁶ Levinas bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Tanrı gökte değildir. O, insanların fedakarlığındadır ve insanların birbirlerine gösterdikleri merhamettedir. Gökyüzü boştur ama insanların merhameti Tanrı'yla doludur."⁹⁰⁷ Bu yorum Tanrı'nın ölümünün ilanından sonra O'nun tekrar fikre gelişinin felsefi olarak yenilenmesi

⁸⁹⁹ Levinas, *Beyond the Verbe*, s. 134; Levinas, "Yahudi Geleneğinde Vahiy", s. 353.

⁹⁰⁰ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 16; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 28.

⁹⁰¹ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 17; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 30.

⁹⁰² Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 16; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 28.

⁹⁰³ Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 23; Levinas, "Etik ve Sonsuz", s. 298.

⁹⁰⁴ Direk, "Levinas ve Kierkegaard", s. 162.

⁹⁰⁵ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 64; Levinas, "Tanrı ve Felsefe", s. 173.

⁹⁰⁶ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, ss. 62-63; Levinas, "Tanrı ve Felsefe", s. 171.

⁹⁰⁷ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 28.

şeklinde ifade edilmektedir.⁹⁰⁸ Başka ifadeyle Levinas, Tanrı'nın ölümünü ilan eden düşünceye sorumluluk fikri üzerinden yeniden Tanrı fikrini aşlamaktadır.

Bu perspektife göre dini düşünce ahlaki bilincin teşekkülünde önemli bir rol üstlenmektedir. Levinas, felsefenin aslı itibariyle Yunan'a özgü olduğuna dair meşhur görüşü reddetmekte⁹⁰⁹ ve sorumluluğu anlamlandırmada bu geleneğe alternatif olarak kendi dini geleneğinden istifade etmektedir. Fakat Kitabı hikmeti delil olarak kullanmamaktadır.⁹¹⁰ Ona göre Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı mantıksal söylem içerisinde tanımlanamaz ve ispatlanamaz.⁹¹¹ Bu yüzden Kitabı hikmet de nesnel ve evrensel düzlemde kanıtlayıcı mantığın merceğine yerleştirilmez. Zira Levinas düşüncesinde görünmeyen, *öteki* insanın dolayımıyla kendini duyuran Tanrı'yı bir fenomen olarak açıklamak mümkün görülmez.⁹¹² Tanrı'ya ilişkin kullanılan dil, yalnızca Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği tek yer olan *öteki* ile ilişkide ifşa olmaktadır.⁹¹³ Bu perspektifte kendi dini geleneğinden geniş ölçüde esinlenen⁹¹⁴ Levinas'a göre dinsel deneyim, öncelikli anlamını teolojik söylemden değil, ahlaki deneyimden almaktadır.⁹¹⁵ Bu durumu Levinas şöyle izah etmektedir:

Peygamber asla ölümle belirlenen beşeri trajediden söz etmez ve ruhun ölümsüzlüğü ile uğraşmaz. İnsanın bahtsızlığı, toplumu yıkan ve harap eden sefalette yatar. Cinayet ölümden daha trajiktir. Baba-Bathra risalesine göre bir Romalı Rabi Akiba'ya şöyle sorar: “Neden yoksulların Tanrısı olan Tanrınız yoksulları beslemiyor?” Yahudi âlim “Gehenna'ya [cehennem] layık olmayalım diye” şeklinde cevaplar; demek ki insanı kurtarmak insana düşmektedir: İnsanla Tanrı arasındaki hakiki bağlantı insan insana ilişkiye bağlıdır; öyle ki insan, bel bağlanacak bir Tanrı yokmuşçasına, bu ilişkinin tüm sorumluluğunu üzerine alır. Laikliğin -hatta modern laikliğin- koşullarını oluşturan zihin durumu işte budur.⁹¹⁶

Teolojik tartışmalardan arındırılan Kitab-ı Mukaddes mirası, pratik dünyada insanlar arası ilişki vasıtasıyla ahlaki hakikati keşfetme fırsatı sunan “örnek” olma niteliğiyle ön plana çıkarılmaktadır.⁹¹⁷ Ona göre ayete gönderme yapmak otoriteyi yardıma çağırarak değil, tartışmanın düzeyini yükseltmek ve tartışmanın anlamını

⁹⁰⁸ Saint Cheron, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, s. 67.

⁹⁰⁹ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 81; Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 57.

⁹¹⁰ Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 23; Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 298; Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 94; Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 57.

⁹¹¹ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 94.

⁹¹² Sosyal, *Birlikte ve Başka I ve II*, s. 467.

⁹¹³ Peperzak, *To the Other an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, s. 35.

⁹¹⁴ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 227.

⁹¹⁵ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 15; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 27.

⁹¹⁶ Emmanuel Levinas, “Laiklik ve Ahlak”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, çev. Yusuf Türker ve Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 335.

⁹¹⁷ Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 234.

belirleyen verileri değerlendirmeyi sağlayan bir bağlama kavuşturmadır.⁹¹⁸ Öyleyse Kitabı hikmet ahlaki bilincin soyut özdeşleştirici bağlamına alternatif olarak dilsel-tarihsel sağduyu bağlamına dikkat çekmektedir. Hatta buna paralel olarak Yahudilik Levinas tarafından belli bir dayanışma duygusuyla birlikte çeşitli adet, anı ve fikirlerden oluşma “muğlak duyarlılık”⁹¹⁹ olarak tanımlanmaktadır. Bu muğlak duyarlılığın oluşmasına kaynaklık eden Kitabı hikmet aynı zamanda *öteki* ile etik ilişkide bu duyarlılığın yükseltilmesine de kaynaklık etmektedir. Pasiflik olarak idrak edilebilen bu duyarlılık *ben*’in özdeş yapısına kayıtsızlık ve Sonsuz olana kulak vermek anlamına gelmektedir. Levinas kendi kutsal metninden hareketle bu duyarlılığa kaynaklık eden kulak vermenin anlamını şu şekilde örneklendirmektedir: “Rabi Simai şöyle öğretmişti: İsraililer işitmenden önce yapmaya söz verdiklerinde altı yüz bin melek indi ve her İsrailiye iki taç taktı; biri onu yapmak, diğeri işitmek için (Çıkış 33:6).”⁹²⁰

Levinas’a göre Yahudi geleneği, işitmenin yapmayı öncelediği normal düzenin tersine çevrilmesini temsil etmektedir. Hatta Levinas düşüncesi bu örnekteki tersine çevrilişi ahlaki bilincin asli unsuru olarak dile getirmektedir. Bu bağlamda Martin Buber’in Kitab-ı Mukaddes’e dair ustalıklı olarak nitelendirdiği yorumuna dikkat çekmektedir: “Yapacağız ve anlayacağız” ifadesi “anlamak için yapacağız”a dönüşmektedir. Burada yapmanın önceliği özneliğin derin yapısını açığa vuran bir bilme tarzını ifade etmektedir.⁹²¹ Ayrıca mantık dışı görünen “yapacağız ve işiteceğiz” ifadesinin meleklerin varoluş düzenine işaret ettiğini belirtmektedir.⁹²² Levinas’ın saf tanıklık olarak da nitelediği işitmeden önceki boyun eğme hali Peygamberce bir tavır olarak nitelendirilmektedir.⁹²³ Bu tavırda mutlağa tutunmuş bir öznellik ve bir fikirden ya da hipotez-bilgiden kaynaklanmayan bir bilinçlilik söz konusudur.⁹²⁴ Böylece Grek aklında *aynı*’nın yasasına indirgenerek tartışılan ahlaki bilince karşıt *öteki*’ne karşı sorumluluk ilişkisiyle bu indirgemeyi kesintiye uğratan Kitab-ı Mukaddes’in dile getirdiği etik model, aşkınlığın birincil modeli olarak sunulmaktadır.⁹²⁵ Öyleyse

⁹¹⁸ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 21; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 36.

⁹¹⁹ Levinas, *Difficult Freedom*, s. 24; Levinas, “Yahudilik”, çev. Fatih Taştan, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, s. 136; “Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Varlık ve Öte/ki”, s. 58.

⁹²⁰ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 42; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 70.

⁹²¹ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 42; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 71.

⁹²² Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 45; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 75; Levinas, *Beyond the Verse*, s.146; Emmanuel Levinas, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, ss. 365-366.

⁹²³ Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, s. 76.

⁹²⁴ Levinas, *Nine Talmudic Readings*, ss. 47-48; Levinas, *Dört Talmud Okuması*, s. 79.

⁹²⁵ Levinas, *Beyond the Verse*, ss. 146-147; Emmanuel Levinas, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, s. 366.

“anlamak için yapacağız” ifadesi sorgulamaktan ziyade tanık olmayı ve tecrübe etmeyi dile getirmektedir. Kitabı hikmet, ahlaki bilinç için somut varoluşsal bağlamdaki sorumluluk düşüncesinin önceliğini ifade etmektedir. Levinas düşüncesinde *yüz*’ün buyur edilmesi olarak tartışılan bu öncelik kendine yaslanarak şimdi-burada bilinç olarak sabitlenen *ben*’in kendi çakılı olduğu konumundan sorumluluk vasıtasıyla özgürleşmesini ifade etmektedir.

Levinas’ın Kitabı hikmete dayalı etik tasavvuru, varlığı değil insanlar arası ilişkiyi esas alan bir me-ontoloji olarak yorumlanmaktadır.⁹²⁶ Bu me-ontolojik alanda Tanrı’ya itaat dula, yetime, dilenciye ve yabancıya boş elle yaklaşmamak demektir.⁹²⁷ Bu düşünce felsefeyle dini, Yunani olanla Kitabı olanı, *öteki*’ne ve ötekiliğe açıklığı hem birleştiren hem de ayıran bir yer-olmayan (me-ontoloji)⁹²⁸ olarak yorumlanmaktadır. Bu sebeple nesnel-bilimsel yöntemle belli bir yeri ve özü arayış olarak Kitab-ı Mukaddes yorumu tinsel önemi ve anlamı yok etme⁹²⁹ riski taşımaktadır. Bir nevi nesnel yöntem içerisinde kutsal metnin anlamı, akışkanlığını kaybetmekte ve katılaştırmaktadır. Kitab-ı Mukaddes “örnek metin” perspektifi ile rasyonelleşme zeminine kavuşturulmakta, bu rasyonelleştirme tüm mekan ve zamanları kuşatacak ve ilişkiyi katılaştıracak felsefi bir hakikati ifade etmemektedir. Levinas için geneli tikelin duruş noktasından sorgulamayı ifade eden Kitabı hikmet, tikel vakaya ve tikel vakadaki genel ilkenin tersine dönme riski taşıdığı ana odaklanmaktadır.⁹³⁰ Tanrı’nın varlığı, insanın insanla ilişkisinin kutsallığı olarak yorumlanmakta ve bu kutsal ilişki Kitab-ı Mukaddes tarihindeki vahyin hikayesi olarak dile gelmektedir.⁹³¹ O halde Kitabı (biblical) referanslar Franz Rosenzweig’ten mülhem insanlıkta ortak olan beşeri bilincin kipleri olarak ön plana çıkarılmaktadır.⁹³²

⁹²⁶ “Platon’un “Varlığın dışında varolan İyi” [agathon epekeine tes ousias] düşüncesinde ontolojik olanın aşılmasının izleri bulunabilir... Yine aynı şekilde bu kontekste Descartes’in insan doğasının ve zihninin sınırlı limitlerini aşan “Sonsuz İdeasını” keşfi zikredilebilir” bkz. Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 88; Gözel, ““Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 65.

⁹²⁷ Levinas, *Difficult Freedom*, s. 26; Levinas, “Yahudilik”, s. 137; Levinas, *Beyond the Verse*, s. 142; Levinas, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, ss. 360-361.

⁹²⁸ Gözel, ““Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 59; Greisch bu kavramı meta-ontoloji, üst ontoloji ya da metontoloji olarak ifade etmektedir. Bkz. Greisch, “Etik ve Ontoloji Bazı Hipokritik Düşünmeler”, s. 439.

⁹²⁹ Levinas, *Difficult Freedom*, s. 25; Gözel, ““Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 58.

⁹³⁰ Levinas, “Ahit”, *Sonsuz Tanıklık Emmanuel Levinas’tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 210.

⁹³¹ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 80.

⁹³² Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, s. 232; Levinas, “Öteki, Ütopya, Adalet”, s. 231.

Bu bağlamda Levinas'a göre Kitabî hikmet, felsefe için başka türlü bir esin kaynağıdır.⁹³³ Ona göre felsefenin onto-teo-lojik yaklaşımı Tanrı'yı var olan olarak ve varlığı da bu yüksek ya da yüce var olandan yola çıkarak düşünmekten ibarettir.⁹³⁴ Kanaatimizce onto-teo-lojik yaklaşımda varlık-Tanrı-logos üçlüsünde yer alan Tanrı, soyut zihni alanda rasyonelleştirilmektedir. Bu tür rasyonellik "varlık" ya da zihne dayalı bir "öz" ya da "töz"ün önceliğine dayandırıldığı için bilincin özdeşleştirici yapısı çerçevesinden hareket etmekte ve başkalığa kayıtsızlık oluşturmaktadır. Bu sebeple Levinas'a göre bilincin *aynı*'laştırıcı yapısından kurtulmak için Tanrı'nın onto-teo-lojik bir rasyonellik bağlamından farklı şekilde yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Zira ontolojinin *aynı*'lık mefhumu ve ötekiliğin anlam kaybı bu onto-teo-lojik yaklaşımın ürünüdür. Ona göre Tanrı'yı onto-teo-loji'den ayırmak, anlam kavramını yeni tarzlarda tahayyül etmektir.⁹³⁵ Bu durumu da ontoloji olmaksızın Tanrı'yı düşünme arayışı olarak dile getirmektedir.⁹³⁶ Bu yüzden Levinas, Tanrı'yı özdeşlik zemininden hareketle yorumlayan onto-teo-loji'den kopuş yollarını tartışmaya açmaktadır. Bu soruşturmada din, Sonsuz fikrinin ortaya çıktığı somut yolu ifade etmektedir.⁹³⁷ Sonsuz ve *yüz*, teori ve pratik, bilincin keşişim noktasına işaret ederek varlığın "öz"üne referansta bulunmayan bir kavrama/intelligibility imkanını soruşturmaktadır.⁹³⁸

Klasik ontolojinin varlık-görünüş düalizmini yani sonlu-sonsuz karşıtlığını "sonlu içindeki Sonsuz"u tezahür ettiren *yüz* tasavvuru ile aşmaya çabalamaktadır. Bilincin kategorilerini 'sonsuzca aşan' Tanrı'yı etik terimlerle tasavvur eden Levinas, onto-teo-loji'nin Tanrı tasavvurunu aşmaya çalışmaktadır.⁹³⁹ Sonsuz olan Tanrı'nın yalnızca bir veçhesi olmakla birlikte O'ndan bütünüyle farklı olan *yüz*, algılanan bir şeyi değil, algılanan şeyin Sonsuz boyutunu tezahür ettirmektedir. Bu yorum, varlığa dair belirli bir "öz" fikrinden hareket eden ve görünüşün ardında bu "öz"e gönderme yapan hiçbir şeyin olmadığını bu sebeple de görünüşün yalnızca görünüşlerin toplamına referans verdiğini öne süren fenomenolojik⁹⁴⁰ yaklaşımı aşma çabasıdır.

⁹³³ Gözel, "Öteki Metafiziktir": Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", s. 57.

⁹³⁴ Levinas, *God, Death, and Time*, s. 160; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 155.

⁹³⁵ Levinas, *God, Death, and Time*, s. 127; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 121.

⁹³⁶ Levinas, *God, Death, and Time*, s. 153; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 148.

⁹³⁷ Van Riessen, *Man as a Place of God Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, s. 132.

⁹³⁸ Levinas, *God, Death, and Time*, s. 131; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 125.

⁹³⁹ Gözel, "Levinas'ta Etik İndirgeme", s. 378; Gözel, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 229.

⁹⁴⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2010, ss. 20-22.

Levinas bu bağlamda Husserl'deki etten ve kandan somut bir hedefin tamamlanması bağlamındaki içkin aşkınlık düşüncesine eleştirilerini yöneltmektedir.⁹⁴¹ Bu sebeple o, felsefi düşünce içinde etiğin, öncelikli olduğu varsayılan ontolojinin bir kısmı gibi kavranıp *aynı*'ya referansta bulunmasına itiraz etmekte⁹⁴² ve şu soruları yöneltmektedir: “Tanrı, “varlığın ötesi”nde olan anlamına gelmez mi? Tanrı anlam taşıdığı ölçüde, her anlam Tanrı'ya uzanmaz mı?” Bu sorular eşliğinde o, Tanrı fikrini bilginin rasyonel kurallarına uygunluk olarak kavranmasına itiraz ederek ontoloji olmaksızın Tanrı'yı düşünmeyi mümkün görmektedir.⁹⁴³ Ona göre bu imkan için *öteki* ile etik ilişkiden yola çıkılmalıdır.⁹⁴⁴ Zira Tanrı, insanın *öteki*'ni kucakladığı yerde tezahür etmektedir.⁹⁴⁵ Bu sebeple Levinas, Tanrı'yı on-to-teoloji ya da imanın söylemi vasıtasıyla değil, etik söylem vasıtasıyla düşünmektedir. Etik söylemde *öteki* ile yakınlık içerisinde Tanrı ile karşılaşmak mümkündür. Bu yakınlıkta *yüz*, salt bir algı değil, sonsuz olan Tanrı'yı tahayyül etme imkanıdır. *Yüz* tasavvuru farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan “açık alan”ı hem anlamlandırmakta hem de bu “açık alan”ın tekil olanla kurulan tekrar edilemez biricik karakterine dikkat çekmektedir.

Kanaatimizce bu yorumdaki asıl problem *üçüncü*'nün devreye girip yasa ve adalet talep ettiği durumda ortaya çıkmaktadır. Burada ahlaki bilincin dilsel-tarihsel bağlamı devreye girmekte ve *yüz*'ün açtığı biricik zaman ve mekanı tahrip etmektedir. Zira Sabra ve Şatila kamplarında yapılan katliamlara yönelik soru karşısında Levinas'ın gözlerinin rengini bile hatırlayamama olarak tasvir ettiği çıplak, savunmasız, zayıf *yüz*'ü⁹⁴⁶ akraba olmasa da akraba olabilecek bir komşunun⁹⁴⁷ *yüz*'üyle sınırlandırması kendi düşüncesindeki *öteki*'nin biricikliği iddiasına gölge düşürmektedir. Dahası bu tanımlama Levinas düşüncesinde bilincin özdeş yapısına direnç gösterebilecek ve bilince mutlak başkılığı buyurabilecek yegane imkan olarak sunulan *yüz* tasavvuru ile çelişmektedir. Nitekim zayıf olan *yüz*'ün bilince direnç

⁹⁴¹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 137; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 131; Van Riessen, *Man as a Place of God*, s. 138.

⁹⁴² Levinas, *God, Death and Time*, s. 137; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 131.

⁹⁴³ Levinas, *God, Death and Time*, s. 153; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 148.

⁹⁴⁴ Levinas, *God, Death and Time*, s. 125; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 119.

⁹⁴⁵ Levinas, “Laiklik ve Ahlak”, s. 334.

⁹⁴⁶ Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, s. 232; Levinas, “Öteki, Ütopya, Adalet”, s. 230.

⁹⁴⁷ Emmanuel Levinas, *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand, Basil Blackwell, Oxford 1989, s. 294; Emmanuel Levinas, “Etik ve Siyaset”, *Sonsuz Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Cemalettin Haşimi ve Özkan Gözel, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 290.

göstererek ahlaki yüzleşmeyi mümkün kılan “açık alan” oluşturamadığını ima etmektedir. Zayıf olan yüz’ün belli bir tanım dâhilinde sınırlandırılması ve *öteki*’nin bilinç tarafından üçüncülük kategorisine yerleştirilmesindeki esnekliğe dikkatleri çekmektedir. Dolayısıyla Levinas’ın *öteki*’ni akraba olabilecek *yüz* ile sınırlandırması *öteki*’nin *üçüncü* tarafından her an istila edilebileceğini örneklendirmektedir. Aynı zamanda bu sınırlandırma üst bir söylemi kabule ve tanımlamalara bağlı olarak anlamlandırılan “açık alan”ın ahlaki ilişkinin daima tahrip riskine açıklığını tezahür ettirmektedir.

Bu risk tezimizde temel sorun olarak tartıştığımız küresel dünyada Tanrı, *ben*, *öteki* gibi farklı dilsel-tarihsel merkezlerde şekillenen farklı pratikler arasındaki yüzleşmenin imkanını zora sokmaktadır. Başka deyişle Levinas’ın *öteki*’ni komşunun *yüz*’ü veya akraba olabilecek yakın ile sınırlandırması aynı metafizik söylemi paylaşmayan farklı pratikleri yüzleştiren “açık alan”ın imkanını yasa bağlamındaki tek düze soyut zemine geri götürmek anlamını taşımaktadır. Bu indirgemedede *yüz*, biricik *öteki* ile ilişkiyi değil dilsel-tarihsel kodlarla sınırlandırılmış *üçüncü* ile ilişkiyi ifade etmektedir. Öyleyse bu sınırlama hangi metafizik zemine dayandırılrsa dayandırılсын bilincin dilsel-tarihsel bağlamı tarafından *yüz*’ün yakarışının kolaylıkla ört-bas edilebileceğine örnek teşkil etmektedir. Bu durum *söylenmiş* boyutundan tamamen arındırılabilen bir dil anlayışı dâhilindeki ahlaki yüzleşmede *ben*’in keyfiligi sorununu görünür kılmaktadır. Bu keyfilik etiğin imkanı olarak sunulan *söylenmişsiz-söyleme* olarak dil varsayımına da gölge düşürmüyor mu? Zira *yüz*’ün buyruğu, talep ve yakarışı, dini, felsefi, kültürel *söylenmiş* olmaksızın anlamlandırabilir mi? Başka ifadeyle *söylenmiş*’siz *söyleme* sağduyuyu tahrif ettiğinden *ben*’in, *yüz*’ün talebine açık kalması mümkün müdür? Bu bağlamda *söylenmiş*’ten arındırılan bir dile dayalı etik söylem rasyonelleştirmeden ziyade etik anlatıya işaret etmez mi? Kanaatimizce bu sorular *öteki*’nin kim olduğu konusunda bilincin merkezi konumu korumakta olduğuna bu sebeple de *öteki*’nin bilinç için bağlayıcı ve zorlayıcı ahlaki yüzleşmeye zemin olabilirliğine dair şüpheye işaret etmektedir. Bu sebeple *yüz*’ün tezahüründeki insanlar arası yatay ilişki tarzı her an bilinç tarafından ters yüz edilme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Dolayısıyla da farklı pratiklerin yüzleşmesindeki orta bağlayıcı “açık alan”ı temin konusunda tatmin edici olmamaktadır.

Öte yandan Yunan düşüncesi ve Kitab-ı Mukaddes'in dini, felsefi, kültürel kodları çerçevesinde de temellendirilen⁹⁴⁸ *yüz*'ün anlamı, ahlaki yüzleşmede Sonsuz olana referansta bulunmaktadır. Bu noktada Gazali'ye yönelttiğimiz benzer eleştiri Levinas için de geçerli görünmektedir. Zira çeşitlilik ve farklılıkların çok hızlı şekilde yüzleştiği bir dünyada Sonsuz'un vaadi olarak *yüz*'ün, ahlaki bilinç için normatif bir temel oluşturup oluşturamayacağı önemli bir sorun teşkil etmektedir. Böyle bir perspektif, ahlaki bilincin kaynağı olan *yüz*'ün Sonsuz ile ilişkilendirilerek tartışılması seküler dünyada farklı pratiklerin yüzleşmesindeki ortak bağlayıcı zeminin tesisini sürekli bir ütopyik zamana ertelemek anlamına gelmez mi? Sonsuz'u imleyen *yüz* böyle bir referansı reddeden farklı pratikler arasında ortak-bağlayıcı "açık alan"ı nasıl temin etmektedir? Böyle bir ahlaki bilinç hep ertelenmiş ütopyik bir zamana referansta bulunmaz mı? Öyleyse *öteki*'ni mutlak merkez kabul eden bu söylemde bilinç keyfi karakterini korumakta dolayısıyla *öteki* merkezli ahlaki bilincin imkanını bir ütopyaya çevirmez mi? Bu varsayım dâhilinde farklı pratikleri yüzleştiren "açık alan"ın imkanını nasıl tartışabiliriz? Sorularıyla bizi yüzleştirmektedir.

3.2. Ahlaki Bilinç Bağlamında Ahlaki Sorun ve Açık Alan Diyalektiği

"Tanrılaşmış bir benlik, kendi yalnızlığından en çok acı çeken benliktir".⁹⁴⁹

Modernliğin esintisini hâlâ hissettiğimiz günümüzde metafizik ya da insanüstü güvencelerin çözülmesiyle insanın kendi kendisine yol açmak için mücadele ettiği⁹⁵⁰ bir dünyada ahlaki bilincin nasıl anlamlandırılacağı sorun arz etmektedir. Metafizik zemine dair çözümlüş aynı zamanda dinin ve bilimin ahlaki bilincin tesisindeki etki ve rolünü zayıflatmaktadır. Bunun sonucu olarak kısmi etkisini sürdürse de geniş ölçüde dinden bağımsızlaştırılmış kültür ve toplumlarda en iyimser ifadeyle dine karşı kayıtsız bir tavır gelişmektedir.⁹⁵¹ Bu seküler tavır neticesinde bilinç, evren ve toplumda kutsal saydığı düzenle içsel ilişkisini koparmaktadır. Bu durum farklı pratiklerin birbirleriyle "daha iyi" olanı tartışabilecekleri ahlaki bilince dair nihilist bir tavır da beraberinde getirmektedir. Bu nihilist tavır farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine imkan tanıyan "açık alan"ın gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Zira değişim ve hareketliliğin sürekli hale geldiği dünyada ahlaki değerleri ve sorunları

⁹⁴⁸ Greisch, "Etik ve Ontoloji Bazı Hipokritik Düşünümler", s. 457.

⁹⁴⁹ Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul 2006, s. 224.

⁹⁵⁰ Guibal, "Sorgulayıcı Tınlamalar", s. 38.

⁹⁵¹ Wolfgang Schluchter, "Dinin Geleceği", *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, haz. Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2017, s. 301.

anlamsızlaştıran bu nihilist tavır, karşıt fikirleri bir araya toplayabilen “açık alan”ın diyalektik karakterini tahrip etmektedir. Nitekim günümüz dünyasında seküler veya nihilist tavrın bir sonucu olarak geleneksel olarak nitelenen dini ve ahlaki kavramların büyük ölçüde yaptırım gücünü yani “normatifliğini” kaybetmesi⁹⁵² “açık alan”ı görünür kılan soru ve sorunları anlamsızlaştırmaktadır.

Bu bağlamda günümüzde ahlaki bilinç için ahlaki değer ve sorunları anlamlı kılan Tanrı merkezindeki söylem etkisini kaybetmektedir. Başka ifadeyle evrendeki düzen ya da Tanrı’nın buyruklarının evrensel ortak ahlaki bilinç geliştirmedeki⁹⁵³ kaynak değeri sorgulanmakta bu nedenle de *ben* merkezinde temellendirilen ahlaki söylem etkisini hissettirmektedir. Kutsallıktan “büyük kopuş” olarak da tasvir edilen bu seküler tavır Tanrı’yla yeni bir ilişki tarzı⁹⁵⁴ olarak ahlaki bilince dair anlatının merkezini *ben*’e kaydırmış görünmektedir. Bu yeni zeminde neşvünema bulan günümüz bireysellik olgusuyla birlikte din, onu benimseyen bireyler açısından ne kadar “gerçek” olursa olsun, tümüyle toplumsal yaşamın nihai bir anlam kazanmasını sağlayacak ortak-bağlayıcı zemin olma işlevini kaybetmektedir.⁹⁵⁵ Buna rağmen modern teknoloji ve iletişim ağlarıyla insanlar “tek dünya” (küresel) olarak da nitelendirilen bir birliktelik durumunu tecrübe etmektedir.⁹⁵⁶ Küresel çaptaki bu birliktelik durumu, Levinas tarafından, her bir insanın eşzamanlı olarak hem tüm insanlığa bağlı oluşu hem de aynı ölçüde yalnız, kaybolmuş ve anonimliğe terk edilmişliği şeklinde tasvir edilmektedir.⁹⁵⁷ Ona göre böyle bir atmosferde insan ilişkileri yüzlerin birbirine dönük olmasından çok beraberce ileriye doğru yürümeyi amaçlayan ilişkiler olarak kendisini göstermektedir.⁹⁵⁸ Bu ileriye doğru harekette bireysel varoluşun *yüz*’ü silüete dönüşmekte dolayısıyla somut varoluşsal anlam ve değeri kaybolmaktadır. Dolayısıyla bu ilerlemeci tavır “açık alan”ı anlamlı kılan soru ve sorunların yüzleşme esnasında değil spekülatif zihni mekanda aşılabileceğini varsaymaktadır. Bu varsayım, somut varoluşsal dünyada farklı pratiklerin yüzleşmesi esnasında ortaya çıkan soru ve sorunların daima teorik olana referansla aşabileceği

⁹⁵² Tatar, “Din ve Ahlâk İlişkisi”, s. 22.

⁹⁵³ Ahmet Kamil Cihan, “Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazali”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta, 12-14 Mayıs 2011, s. 24.

⁹⁵⁴ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2019, s. 189.

⁹⁵⁵ Peter Berger, “Sekülerleşmenin Toplumsal Kaynakları”, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, haz. Jeffrey C. Alexander ve Steven Seidman, çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 281.

⁹⁵⁶ Watt, *İslam Nedir?*, s. 270.

⁹⁵⁷ Levinas, *Beyond the Verse*, s. 69; Levinas, “Ahit”, s. 201.

⁹⁵⁸ Levinas, *Beyond the Verse*, s. 70; Levinas, “Ahit”, s. 200.

varsayımına dayandığından, “açık alan”ın karşıtları yüzleştiren diyalektik yapısını nihilist tavra benzer şekilde tahrip etmektedir.

Dini ve geleneksel değerlerden koparılmış bu ilerlemeci ve soyutlayıcı ilişki tarzı modern toplumdaki ahlaki krizlerin kaynağını teşkil etmektedir. Bu nedenle somut varoluşsal dünyadan bağımsız olan ilerlemeci tavrın spekülative hiyerarşik bağlamının farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyıp tanımayacağı bir sorun arz etmektedir. Öyleyse günümüzde dinin insanlar arası ortak-bağlayıcı ilişkiyi tesis etmedeki rolüne yöneltile benzer eleştiriler spekülative söyleme dayalı olarak üretilen her türlü felsefi ve bilimsel söylemi de kuşatmaktadır. Daha açık ifadeyle nükleer silahlanma, çevre felaketleri ya da Covid-19 salgını gibi küresel çapta insanlığı tehdit eden sorunlar karşısında bilimin spekülative bağlamının insanların ahlaki yüzleşmesindeki ortak-bağlayıcı zemini teşkil edip edemeyeceği bir sorun arz etmektedir. Bu sorunu aşmak için Levinas düşüncesinde rasyonel ve metafizik bağlama kavuşturulmuş *öteki* merkezli ahlaki bilincin imkanı tartışılmaktadır. Dolayısıyla günümüzde ahlaki bilincin imkanı genel anlamıyla Tanrı, *ben* ve *öteki* gibi merkezlerden hareketle anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Şayet küresel dünyada her türlü dini ve felsefi metafizik söyleme dair bir şüphe söz konusuysa Tanrı, *ben* ve *öteki* gibi merkezlerden hareketle anlamlandırılan farklı pratiklerin birbirleriyle “daha iyi” olanı soruşturabileceği ahlaki yüzleşme imkanı nasıl anlamlandırılabilir? Ahlaki yüzleşmeyi mümkün kılan “açık alan”ın belli bir merkezde hiyerarşik söyleme dönüştürülmeden farklı pratikler arasındaki ortak-bağlayıcı karşılıklı konuşma (diyalog) imkanı nasıl yorumlanabilir? *Ben*’in kendi merkezi söyleminde katılıp *öteki* üzerinde baskı veya hegemonya kurmadan ahlaki bilincin mevcut dilsel-tarihsel sınırlarını tartışabileceği üçüncü bir nokta⁹⁵⁹ mümkün müdür?

Bu tezde Tanrı, *ben*, *öteki* gibi çeşitli merkezlerde temellendirilen farklı pratiklerin birbirleriyle ahlaki olarak yüzleşme imkanı sorgulanmaktadır. Tanrı, *ben*, *öteki* gibi çeşitli mecralarda şekillenen farklı pratikler arasında ahlaki yüzleşmenin imkanı her daim farklılığa açık kalmayı mümkün kılan ve onu yok etmeyip zenginleştiren ahlaki bilinç bağlamında sorgulanmaktadır. Bu tartışmada asgari ortak

⁹⁵⁹ Mahmut Aydın küresel dünyada farklı din ve kültür mensuplarının birlikte yaşama arayışını ifade eden üçüncü noktanın imkanını çeşitli metaforlar eşliğinde tartışmaktadır. Bkz. Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Milel ve Nihal*, 6/2, Mayıs-Ağustos 2009, ss. 28-30.

değer ve standartlara dayalı temel davranış ve ilkeler belirleyen küresel ahlakın⁹⁶⁰ imkanı sorgulanmamaktadır. Dahası din, tarih, kültür, kimlik, toplumsal hafıza gibi konularda herkesin ittifak edeceği ortak değer üretimini⁹⁶¹ ütöpik olarak değerlendirmektedir. Hatta bu tavır, hiyerarşik ve baskıcı bir söylem içerisinde farklılığı tehdit ettiğinden ahlaki bilincin gelişmesinde engel söylem olarak varsayılmaktadır. Zira tezimizde çeşitli merkezlerden beslenen dini, felsefi ya da geleneksel farklı ahlaki söylemlerin imkanı yadsınmamaktadır. Bu bağlamda Tanrı, *ben* veya *öteki* gibi zeminlerde şekillenen geleneksel ve metafizik söylemlerin birbiriyle ilişkisini ele almaktadır. Bu sebeple ahlaki bilincin imkanına dair dini, felsefi veya geleneksel metafizik söylemler bu bölümde “merkez” kavramı ekseninde ele alınıp farklı merkezlerde şekillenen çeşitli pratikler arasındaki ahlaki yüzleşme imkanı tartışılmaktadır. Zira küresel köy olarak nitelenen günümüz dünyasında kayıtsız şartsız mutlak etik ilkeler veya inançlara dayalı çeşitli merkezlerde şekillenen farklı pratikleri ahlaki olarak yüzleştiren “açık alan”ın nasıl anlamlandırılacağı sorunu aciliyet kazanmış görünmektedir.

Bu ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan “açık alan” Gazali düşüncesinde Tanrı merkezli, Levinas düşüncesinde *öteki* merkezli tartışılırken tezimizde farklı merkezler arasındaki ilişki insanın dilselliğinden hareketle yorumlanmaktadır. Ayrıca “açık alan”ın ontolojik zemini Gazali’de Nur, Levinas’ta *yüz*, tezimizde ise “fenomen” kavramı ekseninde tartışılmaktadır. Bilincin “açık alan”daki ortak-bağlayıcı ontolojik zemini keşfedebilme imkanı ise Gazali’de “mistik vizyon”, Levinas’ta “pasiflik” olarak tartışılırken tezimizde ise tecrübe edilen mevcut “sorun” bağlamında anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla bu tezde ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan “açık alan”, insanın tecrübesine kaynaklık eden dilselliğine bağlı olarak ortaya çıkan “sorun” bağlamında kurulan diyalog⁹⁶² ekseninde tartışılmaktadır. Bu diyalog, ideal ve nesnel spekülâtif bağlama değil de tecrübe edilen ortak soruna dayalı olarak yorumlandığından “açık alan” daima farklılıkların ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan

⁹⁶⁰ Hans Küng, “A Global Ethic in an Age of Globalization”, *Business Ethics Quarterly*, 7/3, Jul., 1997, <https://www.jstor.org/stable/3857310>, (12-08-2020), s. 22.

⁹⁶¹ İbrahim Kalın, evrenselci-liberal söylemde öne çıkarılan bu yaklaşımı içi boşaltılmış Ben tasavvuru ile sulandırılmış bir Öteki arasındaki ilişki olarak nitelendirmektedir. Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi* s. 455.

⁹⁶² Gadamer dilin özünün konuşma olduğunu varsaymaktadır. Gadamer, “Hermeneutik ve Logosentrizm”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 333.

diyalektik bir karakter arz etmektedir. Sorun merkezli ahlaki yüzleşmede bir yandan Gazali'nin insanın kurtuluşu ve mutluluğu bağlamında vurguladığı üzere insanın sahip olduğu vasıfları zenginleştirmesini sağlayan, öte yandan da Levinas'ın iddia ettiği üzere *yüz*'ün somut varoluşsal zeminine dayalı sorgu ve talebinde açılan biricik zaman ve mekanda sorumluluk alabilen ahlaki bilincin imkanı sorgulanmaktadır. Ahlaki varoluşun biricik tecrübi yönü, ahlakın bir yasaya indirgenemez oluşuna dolayısıyla da “en yüksek iyi”nin ne anlama geldiğinin ahlaki ilişki eşliğinde her daim sorgulanmaya açık diyalektik bir boyut arz ettiğine işaret etmektedir. Ahlak, yasa ve siyasetten farklı olarak “daha iyi” olan konusundaki eleştirel boyutun canlılığı ve sürekliliğini sağlamaktadır. Bu sebeple farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan ahlaki bilincin imkanı soyut spekülasyon bir bağlamdan değil, tecrübe edilen “sorun” merkezinde somut varoluşsal ortak bağlamdan hareketle sorumluluk ekseninde anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

Tezde ele alınan bu sorgulamanın nedeni postmodern düşüncenin din ve bilimin insanlar arası ahlaki ilişkiyi anlamlandıran bağ kurucu “üst anlatı” işlevinin gittikçe körelmesine dair iddialarını tartışmaktır. Zira geleneksel dini, bilimsel veya felsefi söylemlere dair “üst anlatı”ların çözülmesiyle sağduyunun gittikçe zayıfladığı bir çağda ahlaki bilincin imkanının nasıl anlamlandırılacağına dair sorunun tartışılması gerekmektedir. Nitekim bu sorun dahilinde toplumun yapı taşı olan bireyler birbirlerinden gittikçe soyutlanarak birer monada dönüşmektedir. *Ben* merkezli ahlaki bilinç “üst anlatı”larını kaybettiğinde Leibniz'in kendiliğindenlikle donanmış cisimsel olmayan otomat monadlarına benzemektedirler.⁹⁶³ Tıpkı her monadın kendine özgü bakış açısıyla evreni algılaması⁹⁶⁴ gibi “üst anlatı”sını yitiren *ben*'in bizzat kendisi, anlatının özerk merkezi haline gelmektedir. Böylece bilinç, kendi dışında kalma (dışsallık) “benim için” ya da “bana göre” ifadelerinde dile getirildiği üzere kendi tecrübesinin ufkuna indirgemektedir. *Ben* merkezli bilinç, içsel olanla dışsal olan arasındaki bağlamı bu indirgeyici tavır vasıtasıyla aşmaya çabalamakta fakat bu nedenle de birbirinden gittikçe soyutlanmaktadır. Başka deyişle Tanrı'ya inancını ve “üst anlatı”larını yitiren akıl nedeniyle *ben* solipsist bir karaktere bürünmektedir.

⁹⁶³ Afşar Timuçin, “Sunuş”, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Yeni Gün Haber Ajansı Basım ve Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 49; Levinas'a göre de “Ben ben olmaklığımla bir monadım. Bende iletilemez herhangi bir içerik bulunduğu için değil, var olmam dolayısıyla kapısız ve penceresizimdir.” bkz. Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 58; Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 315.

⁹⁶⁴ Timuçin, “Sunuş”, s. 49.

Dolayısıyla “üst anlatı”dan bağımsızlaştığını varsayan her *ben* kendi bireysel “anlatı”sını kurgulama imkanına sahip olmaktadır. Buradaki esas sorun bireysel düzlemde meşruiyet kazanan farklı “anlatı”ların Merleau-Ponty’nin ifadesiyle çoğul solipsizmin gülünçlüğü içerisinde bulunuyor olmasıdır.⁹⁶⁵ Zira Levinas, kendi yankısında çınlayan sese benzettiği *ben*’in, bilincin “birinci tekil şahıs” yapısında kendi-için’liğini bulma alışkanlığına sahip⁹⁶⁶ olduğuna dikkat çekmektedir. Bilincin bu alışkanlığı *ben*’in kendi üzerine katlanması olarak ifade edilmektedir.⁹⁶⁷ Levinas’a göre varlık ve düşüncenin ikiliği *ben*’in kendi içine katlanmasıyla aşılmak istenmektedir.⁹⁶⁸ Bu durumda ahlaki bilinç, *ben* merkezindeki bu solipsist tavrı nasıl aşacağı sorunuyla yüzleşmektedir.

Günümüzde *ben*’in kendilik üzerindeki bu katlanması dolayısıyla solipsist tavrı fenomenolojik yorum tarafından bilincin yönelimsel karakteri bağlamında görünür kılınıp aşılmaya çalışılmaktadır. Bilincin yönelimselliği, gerçekliğe dair anlamın ancak “bir-şey-için” olarak bağlamsal kavranabileceğini ifade etmektedir.⁹⁶⁹ Fenomenolojide bilincin yönelimsel karakterini deşifre edip ortak-bağlayıcı konuşmayı mümkün kılan ontolojik bağlam “fenomen” kavramı ekseninde yorumlanmaktadır. Fenomen kavramını Heidegger şöyle analiz etmektedir:

“Fenomen” kavramının dayanağı Yunanca’daki *phainomenon* ifadesi, “kendini gösterme” anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türetilmiştir. Dolayısıyla *phainomenon* şu demektir: kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan. Öte yandan *phainesthai* sözcüğü, *phaino*’nun (gün yüzüne çıkarma, ışığa getirme) *orta-sesli* hali olup, *pha-* köküne aittir (*phos* sözcüğündeki gibi: ışık, aydınlık; yani içinde bir şeyin kendini belli edebileceği, kendinde görünür kılabileceği şey). O halde “fenomen” ifadesinin anlamı bakımından şunu tespit edebiliriz: *kendini-kendinde -gösteren*, ayan olan. Dolayısıyla *phainomena* (“fenomenler”) gün ışığında bulunan ya da ışığa çıkarılabilenlerin tümüğü anlamına gelmektedir ki Yunanlar bunu basitçe *ta onta* (varolan) ile özdeşleştirmişlerdir. ... Ve dolayısıyla Yunanca’da *phainomenon* (fenomen) tabiri: başka bir şey gibi görünme, “zahiri”, “zevahir” gibi anlamlara da sahip olabilmektedir.⁹⁷⁰

⁹⁶⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 484.

⁹⁶⁶ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyon Essence*, ss. 103; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 632.

⁹⁶⁷ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyon Essence*, ss. 103-104; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 632.

⁹⁶⁸ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyon Essence*, s. 103; Levinas, “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme”, s. 632.

⁹⁶⁹ Anlı, “Levinas’ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında “Ben”in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti”, s. 19.

⁹⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 29.

Fenomenolojik yaklaşımdaki herhangi bir metafizik zemine gönderme yapmayan fenomen kavramı, *kendini-kendinde-gösteren* bir şeyin “olduğu gibi” tezahür etmesine referansta bulunmaktadır. Fenomen kavramı “sanki başka bir şeymiş gibi” ya da “bir şeyin ön belirtisi gibi” değil aksine “bir şeyi olduğu şekliyle” tezahür ettirmektedir.⁹⁷¹ Özsel olana⁹⁷² işaret etmeyen fenomen kavramı, bir şeyin *kendini-kendinde-gösterme* imkanı olarak farklı ilişkisel bağlamlarda sabit bir zemine referansta bulunmadan çeşitli tezahür biçimlerine dikkat çekmektedir. Fenomenolojideki *logos* kavramı ise zihnin her şeyi kendi kendisine referansla aydınlığa kavuşturan mutlak aşkın karakterine değil zihnin bir şeyle bağıntı ve ilişkisel⁹⁷³ karakterine referansta bulunmaktadır. Bu yorumda “bir şeyi açığa çıkararak” ya da “gizli bir şeyi gün ışığına çıkararak” *logos*’un fonksiyonu “bir şeyi başka bir şey gibi” göstermektedir.⁹⁷⁴ Dolayısıyla fenomenoloji, bilincin kategorilerinden bağımsız olarak “bir şeyi olduğu gibi” görebilmenin alternatif yollarını soruşturmaktadır. Fenomenolojideki *logos*’a dair bu yeni bağlam insani tecrübenin anlamının bir töz ya da saf *cogito*’ya referansla değil bilincin “bir şeye” yönelimi bağlamında ilişkisel olarak yorumlamayı dile getirmektedir.⁹⁷⁵

Levinas’a göre fenomenolojinin ayırt edici olarak dile getirdiği şey “bilincin bir şeyin bilinci” olması ve bilincin yöneldiği nesnesine referans yapılmaksızın betimlenemez olmasıdır.⁹⁷⁶ Öyleyse bilinç kendi çevresini ancak kendi ufğunun sınırlılıkları dâhilinde Kant’ın ifadesiyle transandantal olarak kavrayabilmektedir. Fakat klasik Batı düşüncesi mantıksal ve matematiksel dil vasıtasıyla bilincin bağlamsal yapısından soyutlanabileceğini varsaymaktadır. Bu varsayım dâhilinde bilinç tarafından aşkın olarak kavranmak istenen gerçeklik paradoks olarak “bir şey olarak görme” yapısı diyebileceğimiz bilincin içsel soyutlayıcı alanına indirgenmekte ve bizzat bilincin kendisi aşkın zemin haline getirilmektedir. Bu durumda ortaya çıkan problem mevcut tecrübenin anlam ve hakikatının öznel görüş ufku içinde sıkıştırılma riskidir. Yani bilincin metafizik söylem üretebileceği varsayımı paradoks olarak dışsal

⁹⁷¹ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 173.

⁹⁷² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 37.

⁹⁷³ Heidegger’e göre legomenon olarak *logos*, bir şey olarak söz yöneltileni bir şeyle olan ilişkisi içinde (yani “ilişkilenmişlik” ile) görünür kılma anlamına da geldiğinden *logos*, ilişki ve bağıntı anlamını da kazanmaktadır. Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 35.

⁹⁷⁴ Palmer, *Hermenötik*, s. 173.

⁹⁷⁵ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 77.

⁹⁷⁶ Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 31; Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 303.

olanın “bir şey olarak görme” yapısına indirgenmesi anlamına gelmektedir. Özellikle Descartes düşüncesinden itibaren bilincin varlığının Tanrı ve dış dünyanın varlığından daha kesin olduğu kabulüyle birlikte her şeyin *cogito*'nun varlığından hareketle anlamını kazanması⁹⁷⁷ bilincin bu indirgeyici tutumunu gün yüzüne çıkarmıştır.

Bu indirgeyici yaklaşımda merkezi konum kazanan *ben*, kendisinin din dâhil bağlayıcı tüm “üst anlatı”lardan bağımsızlaşabileceğini varsaymaktadır. Bu durum, dinin geleneksel görevi olarak da addedilen, ahlaki bilince dair ortak anlam dünyasının⁹⁷⁸ yitirilişini tasvir etmektedir. Örneğin Berger’e göre bir iş adamı veya siyasetçi dini değerlere göndermede bulunmadan kamusal faaliyetlerini sürdürürken aile yaşamında inancının normlarına sıkı şekilde bağlılığını sürdürebilmektedir.⁹⁷⁹ Zira modern dönemle birlikte dinin kişiselleştirilip depolitize edilmesiyle⁹⁸⁰ birbirinden soyutlanan bireyler için ortak-bağlayıcı ahlaki zemin de tahrip edilmektedir. Günümüzde bu ortak-bağlayıcı dilin inşasında Levinas’a göre saf dini bir dili bulmak neredeyse imkansız görünmektedir.⁹⁸¹ Hali hazırdaki durumu ve Habermas’ın inançların büyü yoluyla yaratılamayacağı⁹⁸² ifadesini göz önünde bulundurduğumuzda günümüzde en azından yakın bir gelecek için farklı ahlaki pratiklerin yüzleşme imkanı olarak dini bir temelin imkanı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Öte yandan bilim ve teknolojinin farklı dini inanç ve pratikleri şimdiye kadar görülmemiş biçimde yakınlaştırması, birlikte nasıl yaşanabileceği probleminin⁹⁸³ aciliyetine işaret etmektedir. Öyleyse küresel köy olarak nitelendirilen dünyada ahlaki bilinç için bağlayıcı ve zorlayıcı dini, felsefi veya bilimsel metafizik zemine dair var olan şüpheli tavrı bu sorunun nasıl anlamlandırılacağını problematik hale getirmektedir.

⁹⁷⁷ Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. Andre Orienne, Northwestern University Press, Evanston Illinois, 1995, s. 31; Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016, s. 57; Levinas, “Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Mutlak Varoluşu, s. 77; Levinas, “Fenomenolojik Varlık Kuramı I: Bilincin Mutlak Varoluşu”, *Fikir Mimarları Dizisi-29 Levinas*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 106.

⁹⁷⁸ Berger, “Sekülerleşmenin Toplumsal Kaynakları”, s. 281.

⁹⁷⁹ Berger, “Sekülerleşmenin Toplumsal Kaynakları”, s. 281.

⁹⁸⁰ Schluchter, “Dinin Geleceği”, s. 298.

⁹⁸¹ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 81.

⁹⁸² Jürgen Habermas, “Modernlik Postmodernliğe Karşı”, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, haz. Jeffrey C. Alexander ve Steven Seidman, çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 399.

⁹⁸³ Watt, *İslam Nedir?*, s. 271.

Zira modern dönemle birlikte geleneksel hukuk, din ya da doğa gibi dışsal gerekçelere bağlı otoriteler⁹⁸⁴ yerine, *ben*'in merkezde olduğu bu nedenle kendi kendine özgür ve özerk bir karar verme gerekliliğine⁹⁸⁵ dair söylemler ahlaki bilincin şekillenmesindeki atmosfere işaret etmektedir. Bu atmosferde devlete, dini kurumlara ve cemaatlara bağlılığın gevşediği çoğul bir dünya⁹⁸⁶ tezahür etmektedir. *Ben* merkezindeki bu ahlaki ideal, kendinden sorumlu, kendi kendini denetleyen akla dayalı ahlak ideali olarak kendisini ortaya koymaktadır.⁹⁸⁷ Descartes öncesinde “varlık”ın özdeşliğinden (essence) hareketle yorumlanan dışsallığın Descartes sonrası *cogito*'nun (özne) içsel/zihni/akli sürecine indirgenmesi, bu ahlaki idealin temelini oluşturmaktadır. Böylelikle *cogito* düşüncesinde, *ben* merkezinden hareketle dışsallığın temellendirilmesiyle bilinç aşkın bir zemine dönüştürülmektedir. Zira Descartes ile başlayan süreçte bilinç, her şeyi kendisinde bir araya getirebilen ilk ve gerçek temel olarak kabul görmektedir.⁹⁸⁸ Otto'nun ifadesiyle bu dönüşüm sürecinde bilinç, ilk önce dışsal olanı kavrayan bir duyu organı (duyum psikolojisi) gibi yorumlanırken daha sonra ona içsel özellikleri kavrama fonksiyonu da eklenerek bağımsızlığına kavuşturulmuştur.⁹⁸⁹

Bu içsel yolculuğun bir parçası olarak insanlar kendi yollarını bulmaya teşvik edilmektedir.⁹⁹⁰ Çağdaş sekülerliğin gelişimine kaynaklık eden bu yorum ahlaki seçeneklerde giderek artan bir çeşitliliğin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁹⁹¹ Bu sebeple günümüzde her biri kendi başına birer monad gibi hareket eden mutlak meşruiyet ve yetkinliğe sahip *ben* merkezli farklı ahlaki pratiklerin birbirleriyle yüzleştiği bir atmosferi solumaktayız. Bu atmosferde Ricoeur'e göre günümüzün temel sorunu insani konuşmanın birliğini sağlamadaki⁹⁹² ortak zeminin nasıl anlamlandırılabilirliği ile ilgilidir. Bu sebeple o, felsefi hermenötüğün görevini mutlak olma iddiasında bulunan yorumlar arasında hakemlik yapmak olarak betimlemektedir.⁹⁹³ Zira bireysel olarak yaşamayı belli toplumsal çerçevede içinde

⁹⁸⁴ Paul Ricoeur'a göre otorite günümüzün anahtar problemidir. Bkz. Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 44.

⁹⁸⁵ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017, s. 77.

⁹⁸⁶ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 356.

⁹⁸⁷ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, ss. 95-96.

⁹⁸⁸ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması Hermenoytik Üzerine Denemeler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2009, s. 259.

⁹⁸⁹ Otto Rank, *Hakikat ve Gerçeklik*, çev. Şirin Etik, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 17.

⁹⁹⁰ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 356.

⁹⁹¹ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 355.

⁹⁹² Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 16.

⁹⁹³ Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 16.

yaşamak olarak değerlendiren Husserl'e göre aynı ufka sahip olma⁹⁹⁴ bağlamında bu toplumsal hakemlik yürütülebilir görünmektedir.

Yukarıda işaret ettiğimiz bağlama referansla felsefi düşüncenin temel sorunu mutluluk, özgürlük ve sorumluluk gibi ahlaki normları nesnel ve evrensel olarak ispatlamaktan ziyade meşruiyeti kendinden menkul farklı ahlaki pratiklerin birlikte nasıl yaşayacağını anlamlandırmaktır. Nitekim günümüzde “ahlak” kelimesi insanların birbirleriyle ilişki içinde oldukları pratik değişken ortam bağlamında anlamını kazanmaktadır.⁹⁹⁵ Öte yandan felsefe tarihinde farklı pratiklerin birbirleriyle ahlaki yüzleşmesini “idea” gibi evrensel kritere bağlayan Sokrates ve Platon için temel sorun “en yüksek iyi” iken Aristoteles'in bu “idea”yı politik ortam içinde soruşturmasıyla bu sorun “insan için iyi” olanı soruşturmaya dönüşmüştür.⁹⁹⁶ Küresel dünyanın pratik değişken ortamı içinde “üst anlatı”lara dair inancın yok olmasıyla birlikte farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesindeki temel sorunu, somut bireysel varoluşun “daha iyi” olanı görme ve tecrübe etmesi bağlamında anlamlandırabiliriz. Zira teori sonrası bilinç artık kendi içinde bir şey olarak değil, ancak bakmakta ya da düşünmekte olduğu şey bağlamında pratik ortam içerisinde tanımlanmaktadır.⁹⁹⁷ Kanaatimizce “üst anlatı”sını yitiren bilincin anlamlı bir ilişki geliştirebilmesi “bir şey olarak görme” yapısından ziyade üzerinde konuşulan ve tartışılan “bir şeyi görme” bağlamında mümkün görünmektedir. Fenomenolojik tavra işaret eden bu yorum farklı pratiklerin merkezi rol verdikleri kendi dini, geleneksel ve felsefi anlatılarında tecrübe ettikleri şey/konu (sache) bağlamında ortak bağlayıcı bir zemine kavuşabilmektedirler. Artık karşılıklı konuşmada (diyalog) şu ya da bu konuşucu ve düşünce değil, dile gelen “bir şey” söz konusudur.⁹⁹⁸ Bu sebeple burada bilincin epistemolojik yapısı tekrar ontolojik karakter kazanmaktadır.

Bu ontolojik karakteri nedeniyle ahlaki hakikat, kavramsal ve kategorik konuşma yerine pratik ortamda tecrübe edilen “şey” bağlamında ortak ve bağlayıcı zeminden hareketle karşılıklı konuşma (diyalog) içinde keşfedilebilmektedir. Nitekim Direk'e göre ahlakın imkanı sorusu ontolojik bağlamdan bağımsız düşünülemez.⁹⁹⁹ Bu

⁹⁹⁴ Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quetin Lauer, Harper Torchbooks, New York 1965, s. 150.

⁹⁹⁵ Tatar, “Ahlakın Kaynağı Sorunu”, s. 20.

⁹⁹⁶ Tatar, “Ahlakın Kaynağı Sorunu”, ss. 17-18.

⁹⁹⁷ Eagleton, *Kuramdan Sonra*, s. 213.

⁹⁹⁸ Gadamer, “Hemeneutik ve Logosentrizm”, s. 339.

⁹⁹⁹ Zeynep Direk, “Ahlâk ve Farklılık”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, s. 79.

sebeple günümüzde *ben* merkezli düşünmeye alışkın zihinler arasındaki ahlaki ilişkide fenomen kavramının ortak ontolojik bağlama dikkat çekebilecek bir eleştiri sunduğunu düşündüğümüzden tezimizde farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesinde ontolojik bağlamı fenomen kavramı dahilinde ele almaktayız. Başka deyişle ahlaki yüzleşmenin imkanı olarak ortak bağlayıcı ontolojik zemin Gazali’de *Nur*, Levinas’ta *yüz* gibi belli bir ortak kabule veya metafizik söyleme dayalı olarak tartışılmaktadır. Fakat kanaatimizce birbirinden farklı merkezlerde şekillenmiş geleneksel ve metafizik söylemlerin yüzleşmesi konu edildiğinde ontolojik zeminin anlamlandırılması için herhangi bir metafizik referans gerektirmeyen fenomen kavramı ortak olarak tecrübe edilen ontolojik bağlamın anlamlandırılmasında önemli görünmektedir. Zira fenomen kavramı metafizik zemin talep etmeksizin ortak olarak tecrübe edilen “bir şey” (*sache*) bağlamında karşılıklı konuşmanın (diyalog) ortak-bağlayıcı zeminini ön plana çıkarmaktadır.

İnsanların birbirleriyle hızlı ve sürekli şekilde yüzleştiği küresel dünyada “üst anlatı”lara direnç gösteren ahlaki bilinç, ancak pratik olarak tecrübe edilen “şeyi” “daha iyi” olan etrafında soruşturabildiği sürece ahlakiliği anlamlandırabilir. Bu varsayımın esası küresel dünyada farklı ahlaki pratikleri birbirleriyle anlamlı olarak yüzleştirebilecek temel ilke ve inançlara dair şüphenin varlığına dayanmaktadır. Zira tecrübe edilen küresel değişimler “yeni görme ve düşünme” tarzlarıyla beraber dilin geleneksel kullanım tarzlarında değişikliğe sebep olmaktadır.¹⁰⁰⁰ Dolayısıyla da geleneksel söylemler içerisinde farklı pratiklerin ahlaki olanı tartışabilecekleri “açık alan”ın nasıl anlamlandırılacağı sorun arz etmektedir. Farklı ahlaki pratiklerin birbirleriyle anlamlı şekilde yüzleşebilmesi öncelikli olarak bilincin çeşitlilik ve farklılığı yani bilince dışsal olanı nasıl anlamlandırdığı ile yakından ilişkilidir. Şayet bilinç için farklılığı ve çeşitliliği anlamlandırabileceği bağlayıcı ve ortak olan “açık alan” rasyonelleştirilmezse güçlü ve yetkin olan *ben*’in -efendinin- hegemonyasında ahlaki hiyerarşik düzen riski mevcut görünmektedir. Bu hiyerarşiyi risk haline getiren şey, farklı pratiklerin birbirleriyle yüzleşmesi esnasında mevcut tecrübi sınırları katılaştırarak “daha iyi” olan konusunda ahlaki bilincin sorgulayıcılığını zayıflatmasıdır. Bu da farklı ahlaki pratikler arasında ilişkinin baskı, hegemonya ve şiddet politikaları ekseninde kurulmasına kapı aralamaktadır. Bu hiyerarşi ve

¹⁰⁰⁰ Tatar, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 21.

tahakküm ilişkisi tarihte olduğu gibi küreselleşen dünyada da en temel sorunlarından biri olarak addedilmektedir.¹⁰⁰¹

Bu riske karşı geleneksel ve dini toplumlarda farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan”, Tanrı merkezli söylem etrafında eleştirel bir bağlama oturtturulmaya çalışılmaktadır. Böyle bir dünyada sınırlar daha net olduğundan çeşitlilik ve farklılık toplumsal olarak daha homojen yapı arz etmektedir. Bu sebeple ahlaki bilinç, neleri yapıp neleri yapmaması gerektiğine dair normatif dili, dini ve geleneksel “üst anlatı”ların ortak bağlayıcı söyleminden temin etmektedir. Zira Tanrı bu “üst anlatı”ların şekillenmesindeki esas merkez olarak kabul edildiğinden farklı pratiklerin yüzleşmesini mümkün kılan normatif dil, Gazali düşüncesi bağlamında tartıştığımız üzere iman ve itaat üzerinden anlamlandırılmaktadır. Zira ahlaki hakikatin anlamı insanın fani dili ile belirlenemeyecek kadar derin bir mesele arz ettiğinden¹⁰⁰² ahlaki hakikatin normatifliği Tanrı merkezli söylemde herkes için özdeş olarak tasavvur edilmektedir. Zira bu yorumda bilincin ahlaki hakikate dair kuşatıcı metafizik bir söylem (felsefi dil) üretmeyeceği varsayımı mevcuttur. Bu sebeple mutlak aşkın bir zemine referansla normatifliğini kazanan imanın ahlaki ilkeleri aynı zamanda farklı ahlaki pratiklerin yüzleşme zeminini de anlamlandırmaktadır.

Günümüzde ise *ben* merkezli şekillenen ahlaki ilişkinin imkanı bilincin ürettiği etik ilkeler vasıtasıyla¹⁰⁰³ mümkün görülmektedir. Yani farklı ahlaki pratiklerin yüzleşmesi ahlaki yasalar çerçevesinde yorumlanmaktadır. Burada geleneksel, dini, kültürel her türlü ahlaki kodu sorgulayabilen bir otorite olarak bilinç, etik ilkelerin normatifliğini temin etmektedir. Kartezyen düşüncenin *cogito*'sundan hareket eden Kant bu yeni dile uygun olarak normatif yasaların insan zihninde tasarlanabileceği varsayımını ortaya atmaktadır. Bu varsayıma göre Kant, ahlaklı olmada pratik dünya ile bağı koruyan insanın doğal yapısı, yetkinliği, mutluluğu, duygusu ya da Tanrı korkusu gibi gerekçelerle ahlaki bilincin teşekkül ettirilmesine şüphe ile yaklaşmaktadır. Çünkü bu boyutlar, tutarlı ve kesin şekilde ahlaki bilince zemin oluşturamazlar. Bu sorunun aşılması ise mevcut pratik dünyanın tüm farklılıklarını ve çeşitliliklerini aşan *ben*'in bizzat kendi istemesine dayalı ahlak yasası ile mümkün

¹⁰⁰¹ Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, ss. 460-461.

¹⁰⁰² Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 113.

¹⁰⁰³ Tepe, *Teorik Etik*, s. 73.

görünmektedir. Bu etik varsayım ile neyin iyi neyin kötü olduğuna dair etik ilkeler, bilinç tarafından üretilebilmektedir. Başka ifadeyle bilinç, *ben*'in bireysel (individuality) olarak tecrübe ettiği ortam ve zamanın çeşitlilik ve farklılığından soyutlanarak evrensel ve nesnel bir ahlak tasarlayabilmektedir. Dolayısıyla ahlaki ilişkiye dair üst bilinç *ben* merkezli temellendirilen etik ilkelere dayandırılmaktadır. Soyut zihni alanda tasarlanan bu etik ilkeler, ahlaki bilincin öznel değil, nesnel bağlama kavuşmasına dolayısıyla da farklı pratiklerin yüzleştiği ortak bağlayıcı zemine referansta bulunmaktadır. Ahlak yasası olarak *ben* mecrasında şekillenen bu etik ilkeler, pratik ortamın çeşitlilik atmosferinde birlikte nasıl yaşanılacağı problemini soyut zihni çerçevede anlamlandırma çabasını ifade etmektedir.¹⁰⁰⁴

Günümüzde ahlaki ilişkilere dair üst bilincin *ben* merkezli temellendirilmesinde tezahür eden kritik sorun ise ötekilik meselesidir. Nesnellik iddiasındaki etik ilkeler vasıtasıyla pratik dünyanın farklılık ve çeşitliliğinin soyut zihni çerçevede “özdeş” zemine yerleştirilmesi farklılığa dair kayıtsızlık geliştirilmesine sebebiyet vermektedir. Başka ifadeyle yasa merkezli ahlaki bilinçte farklılık ve çeşitliliğin yarattığı gerilimin etik ilkeler vasıtasıyla aşılabileceği varsayımı, bireysel somut varoluşu ya göz ardı etmekte ya da baskı ve şiddete maruz bırakarak ötekilik sorununa yol açmaktadır. Günümüz dijital medya aracılığıyla *öteki*'nin olabildiğince yakınlaştırılması ve mesafenin ortadan kaldırılması nedeniyle *öteki*'nin yokluğa itildiğine dair tespit¹⁰⁰⁵ aslında mesafe kapandıkça soyutlayıcı zihniyetin ürünü olan ötekilik sorununun daha da görünür olduğunu dile getirmektedir. Başka deyişle *ben*'in özdeşleştirici zihni yapısının dışsallığı tahrip edici gücü *öteki* yakına geldikçe daha da belirginleşmektedir. Bu sebeple uzaktakinin yakına gelişini ifade eden küreselleşme soyutlayıcı mantık çerçevesinde kurulan karşılıklı ilişkilerdeki kayıtsızlığı su yüzüne çıkarmaktadır.¹⁰⁰⁶

Bu çerçevede günümüzde ötekilik sorunu ahlaki bilinç için öncelikli mesele olarak tartışılmaktadır. Bu sebeple ötekiliğin mevcut imkan ve sınırlılıklarını daha iyi kavrayabilmek için düşüncelerinde ahlaka merkezi bir konum veren Gazali ve Levinas perspektiflerinden hareketle konuyu tartışmak önem arz etmektedir. Ahlakı ilk felsefe olarak ele alan Levinas, ötekilik meselesini felsefenin merkezi problemi olarak tartışıp

¹⁰⁰⁴ Şengül Özdemir, “Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi”, *Milel ve Nihal*, 16, (2), 2019, ss. 335-337.

¹⁰⁰⁵ Han, *Eros'un İstirabı*, s. 20.

¹⁰⁰⁶ Ponzio, “Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 195.

öteki merkezli Yüz metafiziği (fark/lılık) olarak temellendirmektedir. Gazali düşüncesinde ise ötekilik meselesi Tanrı merkezli Nur metafiziği (öz/deşlik) olarak temellendirilmektedir. Levinas ve Gazali düşüncesinde mevcut tecrübeyi *bütün* olarak tasvir etmeyi mümkün kılan mutlak aşkın zemin varsayımıyla ahlaki bilinç mümkün görülmektedirler. Bu metafizik söylemin ontolojik şeması Gazali’de *Nur*, Levinas’ta *yüz* metafiziği olarak tartışılmaktadır. Bu metafizik söylemlerde bilincin ontolojik zemin ile temas ettiği bağlam ise Gazali’de kutsal metne dayandırılan levh-i mahfuz, Levinas’ta bilinci aşan ve kuşatan Var (il y a) gibi aşkın mutlak zeminin kabulüne dayalı olarak tartışılmaktadır. Başka ifadeyle her iki düşünür bilinci kuşatan fakat bilinç tarafından kuşatılmayan ve mevcut tecrübeye dair “üst bilinç” geliştirmeye olanak tanıyan metafiziksel söylemden hareketle ontolojik çerçeve oluşturmaya çalışmaktadırlar. Farklı ve çeşitli pratikleri *bütün* olarak tasvir etmeye imkan tanıyan bu ontolojik çerçeve Gazali düşüncesinde her an yaratan Tanrı’nın kudret ve iradesini yansıtan varlığın özdeşliğinden yayılan Nur metafiziği; Levinas düşüncesinde ise bilinç dâhil her şeyin yok olup gittiği bir yer, boşluğun doluluğu ya da sessizliğin uğultusu olarak öznesi olmayan (impersonnel) Yüz metafiziği şeklinde farklı metafizik bağlamlarda tartışılmaktadır. Öyleyse Gazali düşüncesinde Nur, Levinas düşüncesinde *yüz* tasavvurları ahlaki bilinç için ötekilik hakkında anlamlı konuşma imkanı sunan aşkın metafizik zemine referansta bulunmaktadır. Aynı zamanda her iki düşünür için de kendi dini gelenekleri, ahlaka dair üst bilinç oluşturmada temel referans noktası teşkil etmektedir.

Somut varoluşsal dünyanın önceliğine vurgu yapan bu dini ve metafizik zemin dahilinde her iki düşünür ahlaki bilinci, spekülative aklın özdeşlik kategorisine direnç gösteren aşkın zemine referansla yorumlamaktadırlar. Bilince indirgenmeye direnç gösteren dışsallık fikrinin ontolojik bağlamı Gazali’de Tanrı’nın kudret ve iradesini yansıtan levh-i mahfuz, “mistik vizyon” olarak; Levinas’ta ise kaçışı ve çıkışı olmayan anonim fiili varlıklar alanı Var (il y a), *öteki*’ne “tanıklık” olarak keşfedilebilmektedir. Ahlaki bilincin (moral consciousness) somut varoluşsal pratik dünyadaki bağlamı ise Gazali’de mistik vizyona dayalı “riyazat ve mücahede”ye dayalı nefsin tezkiyesi, Levinas’ta ise *yüz*’ün talep ve sorgusu bağlamındaki “pasiflik” olarak yorumlanmaktadır. Her iki düşünür için de mutlak ve aşkın bağlama yerleştirilen dışsallık nedeniyle bilincin özdeşleştirici spekülative yapısı, ahlaki ilişkinin mutlak metafizik zeminini tesis edemez. Bütün varoluşu kuşatan mutlak aşkın zemin

sebebiyle farklı pratiklerin yüzleşmesini sağlayan ahlaki bilinç yine ahlaki ilişki sayesinde mümkün görülmektedir. Başka deyişle farklı pratikleri yüzleştiren “açık alan”a erişimde ahlak, merkezi bir konum elde etmektedir. Öyleyse her iki düşünür ahlaki ilişkinin imkanı için mutlak anlamda dışsal zemine referansta bulunarak bilincin ahlaki hakikati kavrama konusundaki zamansal arızı niteliğini ön plana çıkarmaktadır.

Kanaatimizce zamansallık, bilincin bir nispet olmaksızın ahlaki hakikat hakkında mutlak olarak konuşma imkanının eleştirisidir. Bu sebeple bu iki düşünür farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan mutlak aşkın zeminin somut varoluşsal dünyada arızı olarak kavranışını “mistik vizyon” ve *yüz* olarak kavramsallaştırmaktadır. Fakat ahlaki bilincin zamansal tecrübesi Gazali’de mistik vizyon, Levinas’ta ise *yüz* bağlamında tartışılrsa da onlar yine de daha geride duran bilince aşkın metafizik bir alanın kabulünü gerekli görmektedir. Zira mistik vizyon ve *yüz* ancak bu metafizik söyleme referansla anlamını kazanabilmektedir. Dolayısıyla her iki perspektifte ahlaki bilincin imkanı metafizik aşkın zeminde temellendirilmektedir. Bu bağlamda günümüzde *ben* merkezli çoğul dünyanın eleştirel bir bağlama taşınması için ya Gazali’nin Tanrı merkezli ya da Levinas’ın *öteki* merkezli aşkın zemininin kabul edilmesi gerekmektedir. Günümüzde bu aşkın zemine dair söylemlerin ilkinin etkisi ve yaygınlığı azalmış iken; ikincisi ütopyik bir pencere sunmaktadır. Zira günümüzde tam da böyle bir metafizik zeminin imkanına şüphe ile yaklaşan bilinç durumu söz konusudur.

Bu varsayım bağlamında Postmodernizm, *ben* merkezli şekillenen modern bilinç için tüm insanları bir araya getirebilecek her türlü metafizik söyleme karşı şüphenin varlığını seslendirmektedir. Tezimiz açısından ise temel sorun bu şüphenin atmosferinde herhangi bir “üst anlatı”ya bağlılığını sürdürsün ya da sürdürmesin farklı ve çeşitli pratikler arasındaki ahlaki ilişkinin imkanı meselesini tartışmaktır. Nitekim küresel olarak tanımlanan dünyada bilimsel ve teknolojik gelişmelerin pratik dünyanın çehresini değiştirmesiyle monadik bir karakter kazanan *ben*’in belli bir merkeze bağlılık fikrinden de özgürleştiği varsayımı, farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeyi zora sokmaktadır. Bu bağlamda belli bir merkeze bağlılığını sürdüren “üst anlatı”ların monolojik söyleminden özerkleştiğini varsayan bilinç, *ben* merkezli yeni bir monolojik söylem üretmektedir. *Ben* merkezli bu monolojik söylemin atmosferinde birbirinden gittikçe soyutlanan farklı pratikler ahlaki hakikate dair nihilist bir tavır sergilemektedir. Bu nihilist tavrıda herkes kendi tecrübesini “en iyi” olarak

değerlendirdiğinden “daha iyi” olan konusunda konuşmak anlamsız hale gelmektedir. Bu sebeple *ben* merkezli monolojik söylem, insanlar arasındaki ilişkinin ahlaki boyutunu erozyona uğratmaktadır. Günümüzde *ben* merkezli monolojik söylemde ötekilik sorunu her bireyin kendisini merkez olarak addetmesi sebebiyle karşılıklı ilişkinin gittikçe tahammülsüz, şiddete meyyal en iyimser deyişle dışlayıcı bir tutum olarak tezahür etmesini ifade etmektedir. Herhangi bir tek merkeze indirgenmeye direnç gösteren farklı pratikleri ahlaki olarak yüzleştirecek “açık alan” mümkün müdür? Tanrı, *ben* ve *öteki* gibi farklı merkezlerde neşvünema bulan birbirinden farklı ve çeşitli pratiklerin ahlaki olarak yüzleşme imkanı nasıl anlamlandırılabilir? Yani farklı ahlaki pratikleri belli bir merkezde toplanmaya zorlamaksızın “daha iyi” olanı soruşturmaya açık kılacak ahlaki bilinç nereden hareketle tartışılabilir?

3.2.1. Bilincin Dilselliği ve Açık Alanın Ahlaki Karakteri

Küresel dünyada “üst anlatı”ların mahiyet ve varlıklarının nesnel ve evrensel temeline dair meşruiyet krizi ahlaki hakikate dair tartışmanın merkezini tümüyle pratik düşünme biçimindeki somut varoluşsal bireysel ve siyasi bağlama çekmektedir. Bilim ve teknolojik gelişmeler, ulus devletler ve dini inançların üst “anlatı”larını parçaladığından belli paradigmanın merkezizetçi iddialarını anlamsızlaştırmaktadır. Nitekim küresel dünyada teknolojik güç alanı, teorik düşünme tarzının evrensellik iddialarını “soru”laştırarak belli bir merkez fikrine olanak tanımamaktadır. Teorik söylemin güç kaybetmesiyle ahlaki bilincin anlamına dair merkezizet kazanmış yorum tarzlarının otoritesi “farklılık” yani bir nevi çevrede kalmış unsurlar tarafından sorgulanmaktadır. Bilim ve teknolojik güç, merkezi otoritelerin kendi söylemlerini kutsallaştırmasına olanak tanımayarak alternatif düşünme arayışlarına yer açmakta ve farklılıkları anlamlı kılmaktadır. Zira teknolojik güç mevcut zaman ve mekan algılarının köklü eleştirisini sunarak merkezi güçleri kendi çevresiyle yeni bir ilişki kurmaya zorlanmaktadır.

Merkezden yoksunlaştırılan ahlaki bilinç, yüzleştiği farklı “olay” formlarının ahlaki hakikatine dair bireysel varoluş çerçevesinde konuşabilmektedir. Her bir bireysel varoluşun kendi tecrübesi bağlamında yüzleştiği farklı “olay” formlarına farklı bağlamlarda farklı değerler yüklemesi ahlaki ilişkinin nasıl anlamlandırılacağına dair görecelilik sorununu ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan günümüz dünyasında

bireysel ve toplumsal ideallerin çoğulluğu meşru kabul edilmektedir.¹⁰⁰⁷ Fakat çoğul ortamın farklılık ve çeşitliliğinde bilinç, ahlaki anlamda “daha iyi” olanı tartışabileceği bağlayıcı bir zeminin yoksunluğunu çekmektedir. Zira dini ve geleneksel “üst anlatı”ların söylem gücünün zayıflaması ve bilimsel bilince dayalı evrensellik iddialarının sarsılmasına rağmen insanların birbirleriyle ilişkileri evrensel niteliğe bürünmüş görünmektedir. Başka deyişle her ne kadar “üst anlatı”lara sarsılan inanç nedeniyle evrensellik düşüncesi kan kaybetse de evrensel olarak iletişim kurma ihtiyacı her zamankinden daha fazla görünmektedir. Bu ihtiyaca binaen küresel dünyada yapay zeka araştırmaları bu evrensel iletişimi mümkün kılan insanın kusursuz dil arayışına örnek gösterilmektedir.¹⁰⁰⁸ Nitekim yapay zeka evrensel ve nesnel ideal bir dil arayışının ürünü olarak programlandığından kategorik ve hiyerarşik soyutlayıcı zihni çerçeveye benzer şekilde etkinlik göstermektedir. Dolayısıyla yapay zekanın varsaydığı evrensel iletişim pratik dünyanın farklılık ve çeşitliliğini soyutlayıcı ve hiyerarşik bir söylem içinde aşmayı varsaydığından ötekilik problemini barındırmaya devam etmektedir. Bu durumda yapay zeka tekil olanın gerçekliğini nesnel ve ideal olan içerisinde ıskalama dolayısıyla tekil olanla herhangi bir karşılıklı iletişim imkanı sunmamaktadır. Öyleyse ideal ve nesnel arayışın ürünü olan yapay zeka bağlamında ahlaki yüzleşme dikey ilişki boyutuna örnek teşkil etmektedir. Bu sebeple bu tasavvur ötekilik denilen sorunu anlamlandırmaya ve farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeye olanak tanımamaktadır. O halde soyutlayıcı ve hiyerarşik söylemde çevre-merkez düalizmine dayanmayan farklı pratikleri ahlaki olarak yüzleştirebilecek “açık alan”ın imkanı nereden hareketle anlamlandırılabilir? Küresel dünyanın dilsel-tarihsel çoğul söylemini tek merkezde baskılamamakla birlikte ahlaki bilincin ortak bağlayıcı boyutu nereden hareketle tartışılabilir?

Hangi merkezden anlamlandırılırsa anlamlandırılırsın dilin temel işlevi olan karşılıklı konuşma ve iletişimi şiddet ve hegemonyaya dönüştürmeyen ahlaki bilincin imkanını insanın dilselliği bağlamında tartışmak mümkün görünmektedir. Zira insanın dilselliği, somut varoluşsal pratik dünyanın tarihsel boyutuna ayna tutmaktadır. Bu ayna sayesinde bilinç pratik dünyanın çoğulluğunu seyretme imkanına kavuşmaktadır. Bu bağlamda insanın dilselliği, bilincin ihtiyaç ve arzuya dayalı somut varoluşsal zemine bağımlı olarak çoğalan farklı söylemlerine dair eleştirel mesafe oluşturabilen

¹⁰⁰⁷ Schluchter, “Dinin Geleceği”, s. 299.

¹⁰⁰⁸ Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, Literatür Yayınları, İstanbul 2009, s. 261.

bir boyuta işaret etmektedir. Bu sebeple dilsel bağlam aşkınlığı, radikal ayrılığı, muhatapların yabancılaşmasını ve *öteki*'nin tezahürünü içermektedir.¹⁰⁰⁹ Çünkü insanın dilsel boyutu muhatapları ve çoğulluğu varsaymaktadır.¹⁰¹⁰ Bu bağlamda insanın dilselliği küresel dünyada farklı pratiklerin birbirleriyle yüzleşmesini soyut metafiziksel dil yerine farklılıklar arasında iletişimi anlamlandıran diyalojik dil olarak tasavvur edebilme imkanı sunmaktadır. Zira bu diyalojik dil, ahlaki hakikati anlamlandırmak için farklı pratikleri nötr bir noktada birleştiren belli bir merkeze indirgeme varsayımına dayanmaz. Yani ahlaki bilinç geliştirmek için farklı pratiklerin dilsel-tarihsel bağlamda negatif veya pozitif olarak halihazırda yüklenmiş olduğu farklı ahlaki değerlerini belli bir merkez çevresinde nötrleştirmeye çalışmaz. Zira bu nötrleştirme çabası çevre-merkez düalizmini beslemesi sebebiyle ötekilik sorununu barındırmaktadır. Öte yandan çevre-merkez düalizminin aşılması adına ahlaki ilişkiyi yasa çerçevesine ya da hiyerarşik merkezi söyleme dayandırmak da bireysel özgürlük ve sorumluluğa yer bırakmamaktadır.

Farklı pratiklerin meşruiyet kazandığı ve otoriter söylemlerin güç kaybettiği küresel dünyada hiyerarşik otoriter söylemi aşmak ve ahlaki olana yer açmak için dilin iletişimsel yönünün işlevsel kılınması gerekmektedir. Dilin iletişimsel yönü ilk olarak gündelik dili akla getirmektedir. Zira gündelik dil, paylaşılabilen ortak bağlayıcı bir zemin olarak farklılıklar arasında asgari iletişim zeminini temin etmektedir. Gündelik dilin hakikat ile ilişkideki asgari müşteriği temin etmesi farklı pratikleri yüzleştiren ortak-bağlayıcı bağlama da işaret etmektedir. Bu bağlamda gündelik dil, alışkanlık ve paylaşılabilir boyut olarak soyut metafizik karakterdeki herhangi bir merkezi söyleme direnç göstermektedir. Bu sebeple günümüzde pratik felsefenin her zamankinden daha fazla güncellik ve değer kazandığına dair tespit¹⁰¹¹ dikkat çekici görünmektedir. Gündelik dil, bilincin ahlaki olanı anlamlandırabileceği soyut-zihinsel bağlama değil, insanların birbirlerini anlamalarını sağlayan somut-tecrübi bağlama işaret etmektedir. Nitekim nihilizm söylemlerinin arttığı günümüz düşünce dünyasında insanlar arası anlamlı iletişimi sürdürmek için gündelik dile dayalı olarak eleştirel bilinç geliştirme çabası gittikçe önem kazanmaktadır. Öyleyse metafizik bir kabule dayanmayan ve tarihsel tecrübe/gelenek bağlamında anlamlandırılan bilincin dilselliği olgusu çeşitli

¹⁰⁰⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 73.

¹⁰¹⁰ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 73.

¹⁰¹¹ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 329.

merkezlerde şekillenen farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesi için “açık alan”ın anlamlandırılmasına olanak tanımaktadır.

Dilsellik olgusu bilincin pratik dünyanın somut varoluşsal zemininin spekülâtif bağlamda tamamen aşılabileceği fikrine karşı nükseden şüpheyi seslendirerek onun *bütün*'e dair arızı karakterini ön plana çıkarmaktadır. Bilincin *ben* merkezinde pratik dünyadan soyutlanmasını eleştiren Kearney'e göre *ben* kendisinden uzun süre önce başlayıp kendisinden sonra da devam edecek olan diyalogun sadece bir parçasıdır.¹⁰¹² Bu diyalogda *ben*'in kendisi olması için ötekiliğe izin vermesi gerekmektedir.¹⁰¹³ Charles Taylor'a göre ise birey olmak Robinson Crusoe olmak değildir, diğer insanların arasında belirli bir tarzda bulunmaktır.¹⁰¹⁴ Öyleyse bilinç zaten felsefe alanına girmeden önce inançlar ya da kabullerden yola çıkan hermenötik çeşitliliğe angaje durumdadır. Buradaki felsefi sorun ön kabuller, yargılar ve bağlılıklara dair hermenötik sınır(lılık)ların farkına varmaktır. Bu farkındalıkla kendi bağlılıklarına dönen bilinç farklı yorumların çeşitliliğine daha duyarlı hale gelmektedir. Nitekim Kearney'e göre bu duyarlılık rölâtivizm değil, düşünce demokrasisidir.¹⁰¹⁵ Düşünce demokrasisi *ben* merkezli temellendirilen bilincin çevresiyle olan ilişkisinin yeniden ve sürekli olarak yorumlanabilmesine bağlıdır. Nitekim dışsal olandan bağımsızlaşabildiğini varsayan bilinç ötekiliğe karşı ahlaki kayıtsızlık geliştirmektedir.

Bu kayıtsızlık Levinas'ın ifadesiyle bilincin özdeşlik yapısı içerisinde cereyan etmektedir. Bilince dışsal olanın özdeşlik yapısında eritilmesini çoğul pratik dünyanın bilincin “bir şey olarak görme” yapısına indirgenmesi olarak da ifade edebiliriz. Paradoks olarak bilincin bu indirgeyici yapısında *ben* merkezindeki her bir söylem kendi kutsallık ve meşruiyetini kazanmaktadır. Başka deyişle *ben* merkezinde çekimlenen bilinç, varlığın “ne”liğine referansını yitirdiğinden ahlaki hakikat epistemolojik zeminde anlamını kazanmaktadır. Epistemolojik zeminde ahlaki hakikat ontolojik değil kategorik olarak anlamını kazandığından ahlaki bilinç için ötekilik kategorisi “bir şey olarak görme” yapısında absorbe edilmektedir. Böylece kendi kutsallık ve meşruiyetini ilan eden *ben* merkezli çeşitli ve farklı söylemler monadik karakter kazanarak birbirinden gittikçe soyutlanmakta ve farklı ilgi ve çıkarlar

¹⁰¹² Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 31.

¹⁰¹³ Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*, s. 21.

¹⁰¹⁴ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 189.

¹⁰¹⁵ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, ss. 31-32.

nedeniyle birbirleriyle çatışma içerisine girmektedirler. Monadik karakterdeki bu çoğulluk Levinas'ın ifadesiyle sentetik karakter arz etmektedir.¹⁰¹⁶ Kant, ahlaki yasalar çerçevesinde pratik dünyanın birbiriyle çatışan bu sentetik çoğul söyleminin spekülâtif (zihni) söylem tarafından aşılabileceğini varsaymaktadır. Daha açık söylersek Kant, *cogito*'nun “düşünüyorum” ile meşrulaştırılan ve kutsanan *ben* merkezli pratik dünyanın çoğul-sentetik karakterinin zihni olarak tasarlanan yasalar çerçevesinde kesin olarak aşılabileceğini varsaymaktadır. *Ben* merkezine indirgenmiş *cogito*, bu varsayımla birlikte Ricoeur'nün ifadesiyle kendi kesinliğinin kayasını daima yukarı itmeye mahkum edilmiş Sisifos'u¹⁰¹⁷ canlandırmaktadır.

Bilincin dışsallıkla kurduğu bağın çözülmesini de ifade eden bu durum ilk olarak ahlaka dair bütün “üst anlatı”ların sonunu hazırlamış görünmektedir. Dolayısıyla bu durum ahlaki bilincin *Ben* merkezli “bir şey olarak görme” yapısında sıkışıp dışsallığın kendi mutlak farklılığını yitirmesine de referansta bulunmaktadır. Öte yandan bu durum “üst anlatı” ve herhangi bir otoriteye referansını kaybeden ahlaki bilincin her daim sorgulanmaya açık arızı karakterini de gün yüzüne çıkarmaktadır. Paradoks olarak “üst anlatı”sını yitiren bilinç, eleştirel boyutun ahlaki ilişkideki hayati rolünü daha iyi kavramaktadır. Bu eleştirel boyuttaki esas sorun parçalanmış çoğullukları birbirinin parçası haline getirebilecek yani anlamlı bir bütünlük oluşturabilecek iletişimin nasıl rasyonelleştirileceğine dairdir. Daha önce tartıştığımız üzere bilinci mutlak dışsal bağlamdan hareketle yorumlayan Gazali bu rasyonaliteyi Nur metafiziği; Levinas ise Yüz metafiziği olarak tartışmaktadır. Her iki filozof akli kategoriler içerisine sıkıştırılamayan mutlak aşkın dışsal bir merkez dâhilinde ahlaki bilincin imkanını tartışmaktadır. Öte yandan bu iki yorum tarzında ahlaki bilinç öncelikle bu aşkın mutlak zeminin kabulüne dayanmaktadır. Farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeyi böyle mutlak aşkın zeminin kabulüne erteleyebilir miyiz? Dahası böyle bir ortak kabul kısa vadede mümkün müdür? Böyle bir erteleme ahlaki bilincin sorumluluk talep eden temel karakteristiğini yok etmez mi? Ahlaki bilinç için günümüzde aciliyet arz eden sorunları anlamlandırmada belli bir merkezi söylem üzerindeki ittifakın ütöpik olduğu varsayımını ciddiye aldığımızda ahlaki bilincin imkanı nereden hareketle tartışılabilir?

¹⁰¹⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 274; Levinas, “Yüzün Ötesi”, s. 670.

¹⁰¹⁷ Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2010, s. 13.

Günümüz düşüncesinde “bir şey olarak görme” tarzında çoğullaşan dünya, ahlaki bilinç için kutsallık ve meşruluğunu koruduğundan herhangi bir aşkın mutlak zeminin kısa vadede ittifakla kabulü ütopyik görünmektedir. Zira Ricoeur’a göre fenomenolojik yöntemi takip eden düşünürler anlamının temeli ve kaynağı olarak bilince vurgu yapmaya devam etmektedirler.¹⁰¹⁸ Başka ifadeyle günümüz ahlaki bilince dair eleştirel boyutun anlamlandırılmasında bilinç hâlâ merkezi konumunu korumaktadır. Günümüzde bilincin merkezi konumu mutlak Tanrı fikrine direndiği gibi keskin bir virajla mutlak *öteki* fikrine geçişe de direnmektedir. Bilincin hâlâ merkezi konumunu sürdürdüğü günümüzde bilinç dışı mutlak bir referans noktası ortak-bağlayıcı zemini tesis etme hususunda zayıf görünmektedir. Öte yandan Ricoeur’nün Kartezyen *cogito*’nun boş hakikati dile getirse de çürütülemez oluşunu¹⁰¹⁹ dillendirmesi bilincin ahlaki ilişkide merkezi konumunu koruduğuna vurgu yapmaktadır. Bu durumda farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesinin anlamlandırılabilmesi için bilincin acilen mutlak ve aşkın monadik karakterinin eleştirel bir bağlama taşınmasını gerektirmektedir. Kanaatimizce bu eleştirel zeminin temin edilebilmesi için ahlaki bilincin Gazali ve Levinas perspektiflerinde sunulan somut varoluşsal pratik dünyayla zamansal-arızı ilişkisinin ön plana çıkarılması gerekmektedir. Zira bu perspektiflerdeki *ben* merkezli bilincin ahlaki hakikati, somut varoluşsal zeminden hareketle arızı-zamansal olarak tecrübe edebildiğine dair vurgu ahlaki yüzleşmede önemli görünmektedir. Kanaatimizce günümüzde bilincin *ben* merkezli yapısının hem arızı hem de somut karakterine dilsellik mefhumuyla ışık tutulabilir. Zira zihni spekülatif zemininden ziyade somut varoluşsal dünyaya referansta bulunan dilsellik olgusu hem küresel dünyanın *ben* merkezli çoğul söylemini eleştirel boyuta açmak hem de çeşitli metafizik varsayımlar arasında ortak-bağlayıcı ontolojik söylemin inşasında rol oynayabilir. Bu bağlamda bilincin dilselliği mefhumunda ortak-bağlayıcı ontolojik boyut nasıl anlamlandırılabilir?

Çeşitli ve farklı tecrübe tarzları arasındaki bilincin ortak-bağlayıcı ontolojik bağlamını anlamlandırabilmek için bilincin “bir şey olarak görme” yapısındaki indirgeyici epistemolojik boyutunu irdelemek önem arz etmektedir. Zira Heidegger *cogito* ile başlayan bilincin “bir şey olarak görme” yapısını felsefi hermenötiğin merkezi ilgisi haline getirmiştir. Heidegger için özne artık Kant ya da Husserl’in

¹⁰¹⁸ Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 111.

¹⁰¹⁹ Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 19.

varsaydığı gibi saf temaşa temelli ve aşkınsal (transcendental) bir bilinç değil bizzat kendi varoluşunu önemseyen ölüme doğru somut varoluştur (existence).¹⁰²⁰ Bu sebeple Ricoeur'a göre Heidegger'in yaklaşımı *cogito* felsefesinin ontolojik olarak yeniden yorumlanmasını ifade etmektedir.¹⁰²¹ Dolayısıyla *cogito* hâlâ Dasein'in temel karakteristiğidir fakat bu karakter varoluşsal (existential) bağlama kavuşturulmuştur.¹⁰²² Bu yorumda *cogito*'nun mutlak aşkınlık temelini besleyen öz-varoluş (essentia-existentia) ve özne-nesne düalizmi var olanların “bir şey için” olarak anlaşılması¹⁰²³ bağlamında varoluşsal boyutu ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda dilsellik olgusu, bilincin “bir şey olarak görme” yapısını ontolojik zemine geri götüren “bir şeyi görme” olarak revize etmeyi ifade etmektedir. Bu yorumda bilinç hâlâ “anlama”nın (Verstehen) zemini olsa da “bir şeyi” göstererek ontolojik bir bağlam kazanmaktadır. Bu ontolojik boyutta dilsellik, bilincin kendi dışında somut varoluşsal eleştirel bir zemin kazanmasını ifade etmektedir. O halde dilsellik olgusu somut varoluşsal pratik dünyaya referansta bulunarak bilincin öznel yapısının ontolojik bağlamda sorgulamasını dolayısıyla da ortak-bağlayıcı bir zemine geri dönme çabasını ifade etmektedir.

İnsanın dilselliği bağlamında ahlaki bilincin imkanı, “üst anlatı” oluşturmaktan ziyade bilincin kendi dilsel-tarihsel anlatılarının eleştirilmesiyle ilgili görünmektedir. Zira Heidegger'in fırlatılmışlık kavramının işaret ettiği üzere bilinç zaten kendisini belli bir dilsel-tarihsel ortama doğmuş olarak bulmaktadır. Bu sebeple bilinç en baştan belli bir mecrada şekillenmiş hakikat iddiasına zaten sahiptir. Hermenötik düşüncedeki tarihsellik vurgusu ise her anlamayı eksik ve farklı anlama¹⁰²⁴ olarak niteleyerek çoğul dünyanın dilsel-tarihsel farklılık ve çeşitliliğini meşru kabul etmekle birlikte onun kutsallaştırılmaması ön plana çıkarmaktadır. Gazali'de “hakikat” arayışının, Levinas'ta *öteki*'ne “tanıklık” etmenin bir parçasını ifade eden bilincin dilsel-tarihsel bağlamı hermenötik perspektifte “yorum” kavramıyla anlamlandırılmaktadır. Öte yandan Gazali ve Levinas'tan farklı olarak bu perspektif *cogito*'nun içsel bağlamından hareketle çoğul dünyanın dilsel-tarihsel farklılığını sorgulamayı ifade etmektedir. Başka deyişle bu yorumda ontolojik zeminin anlamlandırılmasında bilinç merkezi

¹⁰²⁰ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith, Northwestern University Press, USA 1998, s. 39.

¹⁰²¹ Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 257.

¹⁰²² Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 263.

¹⁰²³ Aşkın ve Hüseyin, “Hermenötüğün Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer”, s. 8.

¹⁰²⁴ Tatar, *Üç Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016, s. 40.

önemini korumaktadır. Fakat dilsel-tarihsel bağlama dair eleştirel bilinç, Kartezyen düşünceden farklı olarak *cogito*'nun soyutlayıcı zihni bağlamından hareketle değil, onun somut varoluşsal çoğul dünyasına referansla olanaklı görülmektedir. Bu yorumda akla takılan sorun birbirinden tamamıyla farklı pratiklere dayanan bu somut varoluşsal dünyadaki çeşitlilikler arasındaki ortak bağlamın nasıl oluşturulacağına dairdir.

Gadamer düşüncesi tecrübe edilen “şey”in bağlayıcı ortak teması olarak tecrübenin tarihi vasfını ön plana çıkarmakta ve onu “ön anlama” olarak kavramsallaştırmaktadır. Ön anlama tasavvuru *ben*'in “bir şey olarak görme” yapısına dair sorgulayıcı aynı zamanda bağlayıcı zemini aydınlatmaktadır. Öyleyse Gadamer düşüncesinde ön anlama kavramı bilincin “bir şey olarak görme” yapısını deşifre ederek anlaşılan şeyin varlığına aidiyet yaratan ve her anlama modunda ortak olan şeyi soruşturmayı¹⁰²⁵ ifade etmektedir. Bu kavramsallaştırmada Gadamer, esas sorunu, *ben*'in kendisini *öteki*'ne açık tutarak kendisine karşı mesafeli bir tutum takınabilmek olarak belirlemekte, bu hususta Hegelci yaklaşımı onayladığını ifade etmektedir.¹⁰²⁶ Böyle bir mecrada ahlaki olana yer açan bu eleştirel boyut, Gadamer'e göre *cogito*'nun kendi kendine düşünmesine (refleksiyon) dayanan soyutlayıcı mantıksal-matematiksel dille değil, karşılıklı konuşmaya dayalı diyalojik dille mümkündür. Bu bağlamda Tatar'ın dikkat çektiği üzere bilinç, *ben* merkezli değişmez bir bütünlük kuramadığı için kendi gerçekliğini farklı fikirlerle diyalog esnasında zamansal ve tarihsel¹⁰²⁷ olarak tecrübe etmektedir. Bilinç her zaman farklı düşüncelerle diyaloga girerek kendi kimliğini ve varlığını kazandığı için¹⁰²⁸ *ben* gibi aşkın bir merkez üretemez. Bu sebeple bilinç boşlukta değil dildeki kelimeler, işaretler, toplumsal ya da siyasi zemin aracılığıyla kendisine tarihsel bağlamda geri dönebilmektedir.¹⁰²⁹ Öyleyse insanın din, bilim, sanat vs. gibi yaşam dünyasına dair her türlü varoluşunu mümkün kılan dildir.¹⁰³⁰ Dilde ifade edilen gerçeklik ise çifte deformasyon süreci ile ilişkili olduğundan insanın dilsel-tarihsel anlatıları bağlamında deşifre edilebilmektedir. Bu yaklaşım ise “bir şey olarak görme”nin en temel ve basit zemini olarak “tecrübe”¹⁰³¹

¹⁰²⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, s. XLV.

¹⁰²⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, s. 23.

¹⁰²⁷ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 14.

¹⁰²⁸ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 14.

¹⁰²⁹ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 12.

¹⁰³⁰ Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, s. 133.

¹⁰³¹ “Erleben (yaşamak, tecrübe etmek) kelimesinin çifte anlamına tekabül eden şey, Erlebnis (tecrübe) kelimesinin kök saldıği biyografi literatürüdür. Zaten biyografinin özü, özellikle de sanatçılarla

kavramını ön plana çıkarmaktadır. Zira *ben* merkezli “bir şey olarak görme” yapısında temellenen bilinç durumu kendi “tecrübe”sine çakılı görünmektedir. Tecrübe kavramı burada bilincin varoluşsal pratik karakteri ile yöntemsel teorik karakterinin kesiştiği aynı ontolojik mecraya işaret etmektedir.¹⁰³² Dolayısıyla Gadamer böyle bir kesişme mecrasında teori-pratik ayrımı gibi sıfır noktaya geri dönmeksizin kendi yorum teorisini karşılıklı düşünme ve konuşma bağlamında diyalojik bilinç olarak geliştirmeye çabalamaktadır.

Diyalojik bilinçte ön anlama, farklı pratikleri birbirleriyle yüzleştiren “açık alan”ın ortak-bağlayıcı zeminini oluşturmaktadır. Bu sebeple Gadamer için insan bilimlerinde tarihsel geleneğin bütün formları (sanat, metin, yasa, din, felsefe ve geçmişin herhangi bir ruhsal yaratımı” olan herhangi bir şey) “bir şey olarak görme” yapısının objektif soruşturması¹⁰³³ için zemin teşkil etmektedir. Gadamer’e göre kişinin hem kendisine hem de özel amaçlarına mesafeli tavır alması ancak başkalarının baktığı tarzda bakabilmesi ile mümkündür ki bu bakış kavramsal ya da spekülative akla dayalı olmayan evrenselliği dile getirmektedir.¹⁰³⁴ Bu sebeple Gadamer insani tecrübenin özünü oluşturan şeyin, yabancılaşma değil, kendine dönüş olduğunu ifade etmesi¹⁰³⁵ bu evrenselliğin nasıl mümkün olabileceğine ışık tutmaktadır. Bu yorum Levinas düşüncesine tamamıyla zıt fakat Gazali düşüncesine daha yakın bir bağlamı ifade etmektedir. Tatar, *ben* ve *öteki* arasındaki ahlaki yüzleşmede *ben*’in kendine dönerek kendinden çıkışını dolayısıyla somut varoluşsal zemin aracılığıyla evrensel yolculuğunu şöyle yorumlamaktadır:

Zira başkasıyla bakışmak, salt göze veya yüze değil, bakışın kendisine yönelmek, bakışa sızmak, kendi bakışımız içinde kısırılmaz olan bir bakışın derinliğine dokunmaktır. Bu nedenle başkasıyla bakışmak hem merkez oluşturan hem de bizi merkezsizleştiren boşlukları tecrübe etmektir. Yani bu süreç içinde hem kendimize özgü boşluğu -ki bu boşluk karşımızdakine yönelmemizi mümkün kılmakta ve varlığımızın merkezini oluşturmaktadır- hem de ötekinin boşluğunu -ki bu boşluk karşımızdakiyle buluşma anına ve tecrübesine hazırlıksız yakalanmamıza, açığa düşüp savrulmamıza, dolayısıyla bir şekilde merkezsizleşmemize yol açmaktadır- tecrübe ederiz. Bu tür bir tecrübe esnasında biz ve karşımızdaki şahıs değişme ve bilinmeyen bir alana (terra incognita)

şairlerin on dokuzuncu yüzyılda yazılmış biyografileri, eseri hayattan hareketle anlamaktır. Onların başarıları, Erlebnis kelimesinin ayırıcı özelliği olduğunu gördüğümüz iki anlamı arasında arabuluculuk etmekten ve bu anlamları bir verimli birlik olarak görmekten, yani yalnızca tecrübe edildiği sürece değil, aynı zamanda tecrübe edilmiş olması süreklilik kazandığı sürece “tecrübe” haline gelen bir şey olarak görmekten ibaretir”. Bkz. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, s. 84.

¹⁰³² Tatar, *Üç Derste Hermenötik*, s. 23.

¹⁰³³ Monica Wilhauer, *Gadamer’s Ethics of Play Hermeneutics and The Other*, Lexington Books, USA 2010, s. 5.

¹⁰³⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, s. 23.

¹⁰³⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, s. 19.

yönelme durumu içine fırlatılır. Zira bilinmeyen bir alana yönelmek, salt iradi yani kontrolümüz altında kalan bir eylem değildir. Aksine karşılaştığımız boşluklar bizi kendi merkezimizden uzaklaştırdığında, açığa düştüğümüzde, beklenmedik bir durumla yüzyüze kaldığımızda bilinmeyen alana yönelik ilk adım atılmış ve belki ilk kıvılcım çakılmıştır. Bu yüzden bizdeki boşluk ve başkasının boşluğunun bir şekilde karşılaşması terra incognita yani henüz bilmediğimiz alanların keşfinin vesilesi olarak rol üstlenirler. Bu yüzden ötekiyle karşılaşmak, bilinmeyen bir geleceğin bizi karşılamasıdır.¹⁰³⁶

Bu yorumda “bilinmeyen bir alan” a (terra incognita) geçiş imkanı olarak ahlaki yüzleşme bilincin özdeşleştirici ve dilsel-tarihsel bağlamından soyutlanabilme böylece evrensele açıklığı koruyabilmeyi dile getirmektedir. Bu bağlamda *öteki* ile yüzleşme, *ben* merkezinde sıkıştırılıp kendinden menkul kutsallık ve meşruiyet kazanan bilince karşı belli bir mesafe oluşturmaya referansta bulunmaktadır. Öyleyse *öteki* ile yüzleşme, bilincin kendi üzerine katlanan ve kapalı sistem kuran monolojik karakterini diyalojik boyuta açmaktadır. Diyalojik boyuttaki eleştirel bağlam bilinci öznel sınırlılıkları ile yüzleştirip onun tarihsel sınırlılıklarını ifşa etmektedir. Böylece bilinç kendi dilsel-tarihsel bağlamına dolayısıyla kendi sınırlılıklarına karşı eleştirel bir tavır geliştirebilmektedir. Tatar’a göre tarihsel aklı metafiziksel sorular sormaya ileten şey, tarihsel ortam ile rasyonel ilişkiye girme çabasında ortaya çıkmaktadır. Zira rasyonel ilişki, aklın yalnızca tarihsel ortamın kendisine yaptığı anlama çağrısına geçerliği genelde kabul edilen ve kendi içinde mantıksal tutarlığı olan cevaplar vermesiyle değil, aynı zamanda verdiği cevapların yani gösterdiği rasyonel çabanın sınırını fark etmesiyle mümkün olmaktadır.¹⁰³⁷ Bu sebeple tarihsel boyut bilincin “bir şey olarak görme” yapısını deşifre ettiğinden karşılıklı konuşmaya olanak tanıyan “açık alan” a da geçit vermektedir. Bu bağlamda içsel boyut ve somut varoluşsal dışsal boyut arasındaki bağa işaret eden dilsellik olgusu farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşme için “açık alan” a referansta bulunmaktadır. Öyleyse dilsellik bilincin farklılığı fark edebilme olgusuna referansta bulunarak herhangi bir metafizik zemini talep etmeksizin farklı sınır durumları arasındaki yüzleşmeye olanak tanımaktadır.

İnsanın dilsel boyutunu farklı ahlaki pratikleri yüzleştiren alacakaranlık mekan olarak tasvir edebiliriz. Ahlaki bilinç için pratik tecrübe, dolaysızlığı ve verili olması nedeniyle bilinçten kaçan ve ona gizli kalan “karanlık” boyutu resmetmektedir. Dil ise ahlaki bilinç için karanlığın ortasında anlamlı düşünmeyi mümkün kılan “arızı ışık”

¹⁰³⁶ Tatar, “Bilinmeyen Alan (Terra Incognita)’ın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu”, FLSF, S. 30, Güz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>, (10.12.2020), ss. 14-15.

¹⁰³⁷ Tatar, “Siyasi Hermenötik Sorunu Hakkında Bazı Notlar”, Siyasî Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları, haz. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 164.

olarak tasvir edilebilir. Nitekim “arızı ışık” olarak tasvir ettiğimiz dil mefhumu, bilincin kendi dışarıyla kurulan bağını “mutlak” değil “ilişkisel” olarak tasvir etmektedir. Bu sebeple dil ve tecrübe bağlamında ahlaki bilinç “olan”ı apaçıklığı ile resmetme gücüne sahip değildir. Öyleyse bu “ilişkisel” boyut alacakaranlık olarak nitelendirilebilecek ortam içerisinde cereyan etmektedir. Bu bağlamda alacakaranlık, bilincin “bir şeyi” mutlak olarak göremediği ancak “ilişkisel” bağlamlarla kavrayıp kendi bağlamsal yapısından özgürleşmesine referansta bulunmaktadır. Dilsel bağlamda ahlaki bilincin imkanını soruşturma somut varoluşsal boyutta “evrensel” ve “ilişkisel” olarak tanımlanabilecek rasyonel söyleme işaret etmektedir. Zira alacakaranlık mekandaki bu rasyonel söylem ahlaki hakikatin evrensel ve nesnel “öz”ünü değil, dilsel-tarihsel varoluşsal dünyanın sınırlılıklarını yansıtan “fenomenal” boyutunu aydınlatmaktadır. Nitekim Sartre’a göre bu fenomenal boyutta “öz” düşüncesi “görünümler” arasındaki bağlantıdan/ilişkiden başka bir şey değildir.¹⁰³⁸

Bu ilişkisel bağlamı deşifre etmeyi mümkün kılan fenomen kavramı farklı ahlaki pratikler arasındaki ontolojik zemini daha belirgin kılmaktadır. Zira yukarıda zikrettiğimiz üzere fenomen kavramı kendi gerisinde herhangi bir metafizik kabule dayanmayan şimdi-burada mevcut olan “şeyi” ön plana çıkararak bilince direnen gerçekliği (reality) ön plana çıkarmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken husus fenomen kavramının herhangi bir kendinde gerçekliğe (öz) referansta bulunmaması sebebiyle ancak bilincin dilselliği bağlamında zamansal-arızı olarak kavranabilmesidir. Dolayısıyla insanın dilselliği olgusu bilincin farklı metafizik söylemlerinin iddialarına ya da onların ispatlanmasına değil, bu iddialar bağlamında gerçekliği tecrübe etme tarzlarına ve onlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Başka deyişle fenomen kavramı farklı ahlaki pratiklerinin birbirlerine “göre” durumlarını ifşa etmeyi mümkün kılan ortak-bağlayıcı ontolojik zemini tasavvur etme imkanı sunmaktadır.

Ontolojik zemine referansla insanın dilselliği fenomenlerin “bir şey” olarak tezahür etmiş biçimlerini kayıt altında tutan ortak hafıza olarak tezahür etmektedir. Nitekim Levinas’a göre tarih ve hafıza, zaman içinde oluşan tüm ayrılıkların (divergency) telafi edilmesine Heidegger’in ifadesiyle toparlanmasına (assemble) imkan tanımaktadır.¹⁰³⁹ Bu sebeple bilincin dilselliğinin ortak bağlayıcı zemininin

¹⁰³⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 21.

¹⁰³⁹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyon Essence*, s. 9; Levinas, “Öz ve Çıkarsızlık”, s. 157.

hem deşifre edilmesi hem eleştirilerek onun aşılabilmesi için onun tarihi bağlamının deşifre edilmesi gerekmektedir. *Ben* merkezli bilincin “bir şey olarak görme” yapısının tarihi bağlamı, dilsellik bağlamında tezahür eden fenomenlerin zamansal karakterine işaret eden yönelimsellik kavramı ekseninde irdelenmektedir. Yönelimsel karakteri sebebiyle alacakaranlıkta konumlanan bilinç her şeyi olup biterken apaçıklığı ile kavrayamasa da olup biteni rasyonelleştirme imkanına erişmektedir. Bu bağlamda rasyonelleştirme hiçbir zaman metafizik bir gerçekliği dile getiremediği gibi onu temsil de etmemektedir. Bu rasyonelleştirme daha ziyade hermenötik düşüncede vurgulanan arızı/mecazi olanın evrensel olana yükselişini ifade etmektedir. Öyleyse bilinci karakterize eden yönelimsellik, tüm yaşantı ve bilinç akışını da karakterize ettiğinden aşkınlık imkanını barındırmaktadır.¹⁰⁴⁰ Böyle bir aşkınlık durumunda ahlaki bilinç, ne salt *ben* (ışık/apaçıklık) ne de salt *öteki* (karanlık/gizem) gibi mutlak bir merkeze indirgenemez. Dolayısıyla dilsel-tarihsel bağlamın aşılması ve evrensel olana yükseliş burada daima somut varoluşsal dünyaya referansla kavranabilmektedir. Gadamer’in ifadesiyle bu mekandaki ahlaki bilincin imkanı *öteki*’ne açık olma ve karşısındaki *sen*’e bir şey söyleme imkanı tanıyarak *sen* vasıtasıyla hakikatin ifşa olan yönüne tanıklık etmek¹⁰⁴¹ olarak mümkündür. Bu tanıklık “açık alan”ın ahlaki karakterine işaret ederek dilsel-tarihsel bağlamın aşılma imkanı olarak ahlaki yüzleşmenin önemine dikkat çekmektedir.

Ahlaki yüzleşmenin gerçekleştiği “açık alan”, insanın dilselliği zemininde bilincin kendi dilsel-tarihsel bağlamına mesafe alması ve onu eleştirmesi esnasında ortaya çıkmaktadır. Dilsel-tarihsel olana dair bu mesafe bilincin evrenselliğe yükselişini ifade etmektedir. Tarihsel olandan aşkın olana yükseliş Gazali düşüncesinde sembolik-mecazi dil ikilemi; Levinas düşüncesinde de *söylenmiş-söyleme* ikilemi bağlamında tartışılmaktadır. Dildeki bu ikilem bilincin arızı boyutunu ifşa etmektedir. *Öteki* ile ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan dilin ortak ve bağlayıcı tarihsel bağlamı Gazali’de sembolik dil olarak kavranırken Levinas’ta *söylenmiş* olarak kavranmaktadır. Bu sebeple dilin tarihsel bağlamının somut bireysel varoluş tarafından arşınlanması ve aşkınlık imkanı Gazali’de mecazi dil, Levinas’ta *söyleme* olarak pratik dünyadan hareketle tartışılmaktadır. Her iki düşünür için de aşkın olana

¹⁰⁴⁰ Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, s. 40; Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, s. 67; Levinas, “Fenomenolojik Varlık Kuramı I: Bilincin Mutlak Varoluşu”, s. 84.

¹⁰⁴¹ Hans-George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, çev. Hüsametdin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, ss. 139-140.

yükselişte pratik somut varoluşsal dünyanın öncelikli olduğuna dair vurgu farklı pratiklerin yüzleştiren “açık alan”ın ahlaki bir karakterine dikkat çekmektedir. Başka deyişle her iki düşünür için bilincin dilsel-tarihsel bağlamının aşılması ve aşkın olana erişim ahlaki ilişki ile mümkün görülmektedir. Fakat yine de bu dilsel-tarihsel bağlamın aşılması her iki yorum tarzında da bütün insanları kuşatan metafizik bir zeminin kabulüne dayanmaktadır.

Hermenötik düşüncede tarihsel olandan evrensel olana yükseliş imkanı Tatar’ın ifadesiyle geri adım atarak veya mesafe koyarak önümüzde tezahür eden şeye dair bir refleksiyon yani entelektüel düşünme anı ve mekanı esnasında olanaklı görülmektedir.¹⁰⁴² Evrensel olana yükseliş çabasını birlikte-oluşun transandantal niteliği olarak niteleyen Ahmet Soysal ise *öteki* ile ihtiyaç, arzu ve dilsel iletişimin değişken iç içeliğini ve birbirlerine indirgenemez niteliğini göz önünde tutmak gerektiğini düşünmektedir.¹⁰⁴³ Aksi halde transandantal boyuta zemin teşkil eden ihtiyaç, arzu ve dil boyutları somut tarihsel düzlemlerinden soyutlandıklarında anlamsız ve işlevsiz “ilke”ler şeklini almaktadırlar.¹⁰⁴⁴ Şayet bilincin spekülatif ilkeler bağlamında herhangi bir nesnel anlamı kavrayabildiği varsayılırsa o zaman bilinç aşkınlığın kurucu merkezi haline gelmektedir. Bu aşkınlık, bilincin hakikat tecrübesindeki öznel (antroposentrik/teşbihi) karakterinin göz ardı edilmesi anlamına da geldiğinden *ben* kendi içinde tam, yetkin, mükemmel varsayılarak Leibniz’in bir şey eklenip çıkarılmayan monadik karakterine dönüşmesine¹⁰⁴⁵ sebebiyet vermektedir. Bu monadik yapı farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesindeki “açık alan”ı tahrip etmektedir. Bu sebeple günümüzde herhangi bir “üst anlatı”sı olmayan monadik bilinç durumu ötekilik bağlamında eleştirilmektedir.

Hermenötik düşüncede bilincin ötekilik bağlamı Ricoeur’e göre *öteki*’ni anlama vasıtasıyla kendini anlama olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁴⁶ Zira *öteki*’nin yitimi kendiliğin yitirilmesi.¹⁰⁴⁷ Gazali düşüncesinde Mutlak Öteki bağlamında mecazi varoluşa sahip bilinç ötekilik kategorisi ile bağlantısını korumaktadır. Levinas düşüncesinde ise bilincin özdeşlik yapısını tahrip eden *yüz* vasıtasıyla *öteki*’ne maruz

¹⁰⁴² Tatar, “Bilinmeyen Bir Alan (Terra Incognita)’ın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu”, s. 12.

¹⁰⁴³ Soysal, *Birlikte ve Başka I ve II*, s. 29.

¹⁰⁴⁴ Soysal, *Birlikte ve Başka I ve II*, ss. 29-30.

¹⁰⁴⁵ Afşar, “*Sunuş*”, s. 44.

¹⁰⁴⁶ Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, s. 18.

¹⁰⁴⁷ Paul Ricoeur, *Hafıza, Unutuş, Tarih*, çev. M. Emin Özcan, Metis Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 401.

kalma ve pasiflik olarak ötekilik kategorisi anlamlı kılınmaktadır. Her iki perspektifte de ötekilik, bilincin arızı karakterini tasvir ettiğinden “olan” ile “olması gereken” arasındaki mesafenin bitimsiz oluşuna referansta bulunmaktadır. Nitekim hermenötik düşüncede de somut varoluşsal tecrübenin “olan” boyutu daima “olması gereken”e bir sınır çektiğinden “olan” ile “olması gereken” arasındaki mesafe bilincin tarihselliği bağlamında aydınlatılmaktadır. Bu bağlamda günümüzde bilincin arızı niteliğinin idrak edilip *ben* merkezli söylemin eleştirilmesinde ötekilik kavramı önem arz etmektedir. Bilincin zamansal arızı niteliğini idrak etmede önemli bir rol oynayan ötekilik tasavvuru farklı pratikleri yüzleştiren “açık alan”ın ahlaki karakterini de ön plana çıkarmaktadır.

Zamansal arızı niteliği bağlamında bilincin “bir şey olarak görme” yapısının yeni ufuklar edinmesini ve ötekiliği anlamlı kılmasını Gadamer’in oyun kavramıyla izah edebiliriz. Oyun kavramı bilincin “bir şey olarak görme” yapısının monadik karakterinin nasıl diyalojik bir boyuta kavuşacağına dair tasvir imkanı sunmaktadır. Gadamer’e göre oyun kavramı muhalif güçleri *bütün*’ün birliği içinde bir araya getiren çoğulluğu yansıtmaktadır.¹⁰⁴⁸ Oyunda her katılımcının eş değer olduğunu dile getiren Gadamer *bütün*’ün kavranışını tekil olanın kendisini gerçekleştirilmesi bağlamında yorumlamaktadır.¹⁰⁴⁹ Öte yandan oyun belli kurallara sahip olduğundan katılımcılar (tekil) oyunu icra ederken monad gibi hareket edemez. Gadamer bu monadik karakterin aşılmasını oyuncunun oyunda kendisini unutması¹⁰⁵⁰ olarak dile getirmektedir. Levinas kendini oyuna kaptırıp onun bir parçası olmayı bilincin şeyler arasında bir şey olma kipi olarak analiz etmekte ve bu durumun içten gelen dışsallığı tasvir ettiğini düşünmektedir.¹⁰⁵¹ Oyunun kurallarına bağlılıkla gerçekleşen bu dışsallık yorumu farklı pratiklerin yüzleştiği sahnede tecrübe edilen “şeyi” ön plana çıkarmaktadır. Başka ifadeyle taklit edilen kurallar dâhilinde oyunun bir parçasına dönüşen katılımcılar tecrübe edilen “şey” bağlamında özdeş bir kimlik oluşturmadıklarından oyun, öznel olanla nesnel olanın karşılaşma sahnesini tasvir

¹⁰⁴⁸ Hans-George Gadamer, “Eleştirmenlerime Cevap”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, der. ve ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 282.

¹⁰⁴⁹ Hans-George Gadamer, *Güzelin Güncelliği Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*, çev. Fatih Tepebaşılı, Çizgi Kitabevi, Konya 2005, ss. 40-41.

¹⁰⁵⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. 1, s. 142.

¹⁰⁵¹ Levinas, *Collected Philosophical Papers*, s. 4; Levinas, “Gerçeklik ve Gölgesi”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas’tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Gaye Çankaya, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 62.

etmektedir. Bu sahne, ahlaki bilincin epistemolojik boyutunun, varlık tecrübesinde (fenomen) ortaya çıkan karşılıklı diyalog esnasında ontolojik boyuta dönüşmesini ifade etmektedir. Öyleyse bu sahne değişimini ahlaki bilincin “bir şey olarak görme” şeklinde tasvir ettiğimiz öznel boyutunun tecrübe edilen “şey” bağlamında diyalog esnasında nesnel bağlamda kavranması olarak yorumlayabiliriz.

Karşılıklı diyalogda oyun kavramı, farklı pratikler arasındaki ahlaki bilincin tamamıyla pratik (aplikasyon/uygulama) ortama referansla izah etme girişimi şeklinde de değerlendirilebilir. Zira hermenötik düşüncede anlam daima uygulamadır.¹⁰⁵² Öyleyse hermenötik düşüncedeki bu uygulama ortamı (oyun) her ne kadar bilincin dilsel-tarihsel varoluşuna (kurallar) bağlı olsa da daima onu aşabilmeyi (oyuncunun hamlesi) de ifade etmektedir. Yani her ne kadar oyun ortamı oyuncular için belli kurallara sahipse de oyuncunun hamlesi kuralların ötesinde oyuncunun oyun ortamındaki tekil varoluşuyla sıkı ilişki içerisindedir. Fakat uygulama ortamındaki (oyun) tekil varoluş, somut varoluşsal dünyada ortak olarak tecrübe edilen “şey” bağlamına sahip olduğundan bilinç spekülatif söylemde oyunun kurallarını bertaraf ederek monolojik bir dil üretmez. Öyleyse farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmede bilincin merkeze aldığı her türlü dilsel-tarihsel hakikat iddialarının -oyun kavramında analiz etmeye çalıştığımız üzere- bizzat uygulama (application) ortamı vasıtasıyla test edilmesi söz konusu olmaktadır. Başka ifadeyle uygulama ortamında evrensel olan tekilin bakış açısından test edilmektedir.

Bu perspektifte ahlaki bilincin imkanı dilsel-tarihsel bağlamı taklide indirgenemez. Zira oyunun başlaması için hem katılımcıların hem de kuralların olmazsa olmaz şartı oluşturması bu iki unsurdan birine merkezi bir rol atfedilemeyeceğini göstermektedir. Ahlaki bilinci böyle bir oyunun sergilendiği sahne olarak tasvir ettiğimizde *ben* burada katılımcıyı temsil ederken, *ben*'in bağlı bulunduğu dilsel-tarihsel bağlam oyunun kurallarını temsil etmektedir. Bilincin, bu iki unsurdan herhangi birini merkez kabul etmesi, ahlaki niteliğinin varlık kazanamamasına işaret etmektedir. Bu sebeple oyunun asli anlamının katılımcılar ve onları bir araya getiren kurallar arasındaki ilişki esnasında ortaya çıkması gibi ahlaki bilinç, *ben* ve *öteki*'nin anlamlı ilişki kurmasını sağlayan dilsel-tarihsel bağlamla

¹⁰⁵² Jürgen Habermas, “Gadamer’in Hakikat ve Yöntem’inin Eleştirisi”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, der. ve ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 219.

ilişkili olarak tezahür etmektedir. Ahlaki bilinç, bu ilişki esnasında “araf”(in between) ¹⁰⁵³ olarak adlandırılan mekanda konumlanarak *ben*'in “bir şey olarak görme” yapısını eleştirme imkanını (aşkınlık) elde etmektedir. Fakat bu eleştiri *ben*'in spekülatif diline dayalı metafizik söylem değildir. Daha çok somut varoluşsal bağlamdaki sağduyuya dayalı pratik tecrübeye dair ufkun değişmesi ve genişlemesine dayalı ortak dilin inşasını ifade etmektedir. Bu ortak dil *ben* ve *öteki* gibi bir merkeze direnç gösterip yeni olanı keşfetmeye olanak tanıyan üçüncü noktayı temsil etmektedir.

Farklı dil oyunları arasındaki üçüncü nokta, farklı pratikler arasındaki ahlaki ilişkinin kurulmasını sağlayan “köprü”¹⁰⁵⁴ olarak tasavvur edilebilir. Tanrı, *ben* ve *öteki* gibi merkezlerde şekillenen farklı dilsel-tarihsel bağlamlar arasında kurulabilecek “köprü”nün imkanı ise “tercüme” kavramı bağlamında daha açık hale getirilebilir. Nitekim günümüzde somut dilsel varoluşun çoğul söyleminin anlamlı konuşmaya dönüşmesi “üst anlatı”lara dayandırılmadığından öncelikli sorun *ben* merkezli söylemin monadik karakterinin çoğul söylemde birbirine tercüme edilebilir kılınmasına dayanmaktadır. Tercüme kavramı “bir şey olarak görme” yapısında monad gibi hareket eden bilincin (içsel) kendi dışında olanı (dışsal) yakın ve anlaşılır “bir şey” haline getirmesine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla bilincin monadik yapısının birbirine tercümesi, tıpkı astrofizikteki kara delik gibi bilincin yabancı olanı yutmasından ziyade tanınmasına imkan sunmaktadır.¹⁰⁵⁵ Bu bağlamda tercüme bir dilin harfiyen olmasa da başka kelimeler vasıtasıyla başka dile dönüştürülmesini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁶ Gadamer'e göre tercüme esnasında kelimelere takılıp kaldığımızda anlam ortaya çıkmamaktadır. Anlama, ancak tercüme esnasında kelimelerin gösterdiği “şeyi” anlamakla mümkündür. Böylece bize yabancı kelimelerle görünen “bir şey”, bilincin “bir şey olarak görme” yapısını üçüncü bir konuma -araf- yerleştirmektedir. Araf denilen bu konum hem kendimizi hem de *öteki*'ni yeni bir gözle görmeyi mümkün kılarak karşılıklı düşünme ve konuşmayı olanaklı kılmaktadır. Zira tercüme esnasında kurulan köprü, yabancı olanı anlamlı kılarken bilincin kendi dilsel-tarihsel sınırlarına dair eleştirel süreci içerdiğinden dilin süreklilik kazanması ve yenilenmesini ifade etmektedir. Çünkü tercüme faaliyetinde söz konusu olduğu üzere yabancı olan dil ancak kendi dil ortamı bağlamında anlamını kazanmaktadır. Bu sebeple tercüme

¹⁰⁵³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, s. 153.

¹⁰⁵⁴ Habermas, “Gadamer’in Hakikat ve Yöntem’inin Eleştirisi”, ss. 204-205.

¹⁰⁵⁵ Eugene A. Nida, “Theories of Translation”, *Languages and Cultures in Translation Theories*, 4/1, 1st Semester 1991, <https://id.erudit.org/iderudit/037079ar>, (10.12.2020), s. 20.

¹⁰⁵⁶ Habermas, “Gadamer’in Hakikat ve Yöntem’inin Eleştirisi”, s. 201

faaliyeti esnasında bilincin kendi dışıyla kurduğu “köprü” ahlaki bilincin hem yabancı olana dair daha hassas hale gelmesine hem de kendine yönelik eleştirel bağlam kazanmasına olanak tanımaktadır.

Farklı dilsel-tarihsel bağlamlar arasındaki bu köprünün imkanı -birbirlerine tercüme edilebilirliği- Gazali tarafından sembolik dil, Levinas tarafından *söyleme* olarak pratik tecrübeden soyutlanabilen mutlak aşkın bir referans noktasına sahiptir. Fakat hermenötik düşüncede farklı tecrübelerin diyalog esnasında birbirlerine tercüme edilebilirlik imkanı somut varoluşsal pratik tecrübeye dayalı gündelik dile dayandırılmaktadırlar. Gazali'nin zahiri dil bağlamında işaret ettiği gündelik dil, bâtinî dil bağlamında mutlak aşkın bir referansa sahipken hermenötik düşüncede gündelik dil tarihsel referansa sahiptir. Zira gündelik dili anlamak somut varoluşsal tecrübe alanını anlamak olduğundan tercüme kavramı, tecrübe ortamına dikkat çekerek insanın dilselliğinin farkına varmasını ifade etmektedir.¹⁰⁵⁷ Bu yorumda gündelik dilin eleştirisi farklı pratik tecrübelerin birbirlerine tercüme edilebilirliği bağlamında yani bilincin dilsel sınırlarını keşfetme ve yabancı olanı anlaşılır kılan karşılıklı konuşma ve anlama pratiğinde mümkün görülmektedir. Bu sebeple Gazali ve Levinas gibi somut varoluşsal dilsel ortamın gerisinde yani zemininde duran aşkın bir zemin talep etmez. Öyleyse gündelik dildeki tarihsel bağlam, çok sesli küresel dünyada farklı merkezlere bölünüp parçalanan farklı dil oyunları arasında köprü işlevi görmektedir. Günümüzde bu tarihsel bağlam bir yandan “üst anlatı”lara direnç gösterirken bir yandan da bilincin arızı karakterine de ışık tutup farklı pratikler arasındaki karşılıklı düşünme ve konuşmayı anlamlı hale getirmektedir. Farklı pratikler arasında ahlaki yüzleşmeyi mümkün kılan bu diyalogda günümüzün mevcut düşünsel mecrası dikkate alınmak zorundadır. Nitekim doktorun hastalığa uygun bir tedavi uygulamadığında sonuç alamayacağı gibi günümüz dünyasının mevcut gerçekliğini dikkate almayan her türlü söylem de işlevsiz kalmaya mahkum görünmektedir. Bu sebeple ortak ve bağlayıcı ahlaki bilinç geliştirilmesinde bilincin dilsel-tarihsel bağlamı dikkate alınarak eleştirel bağlamın yeniden rasyonelleştirilmesi mümkün görünmektedir.

Bilincin farklı dilsel-tarihsel bağlamlarının birbirine tercüme edilmesine referansta bulunan eleştirel boyut, Gadamer düşüncesinde ufukların kaynaşması olarak rasyonelleştirilmektedir. Burada ufuk kavramı bilincin sınır durumuna yani parçalı-arızı yapısına işaret ederken, kaynaşma kavramı bu sınırın genişlemesi ve *bütün*'ü

¹⁰⁵⁷ Habermas, “Gadamer’in Hakikat ve Yöntem’inin Eleştirisi”, s. 202.

görme çabası olarak dile getirilebilir. Bilincin tarihselliği, hem parça-*bütün* arasındaki mutlak farka (differance) hem de bu mutlak fark nedeniyle parça-parça arasındaki zincirlenmişliğe işaret etmektedir. Zira bilincin iştihak duyduğu *bütün* onun dilsel tarihsel bağlamı nedeniyle ancak bu parçalı yapıdan hareketle deşifre edilebilmektedir. Bu parçalı yapı Gazali düşüncesinde “kalbe atılan nur” Levinas’ta ise *yüz* olarak keşfedilebilmektedir. Hermenötik düşüncede bu parçalı yapıya bilincin dilselliği bağlamında ayna tutulmaktadır. Zira hermenötik düşüncedeki bilincin dilselliği farklı pratikleri bir araya getiren anlama ve konuşma imkanı için ideal bir zemin tasarlamaz. Daha ziyade bu yorumda bilinç, evrensel ve nesnel herhangi bir merkezin spekülative ispatını yapmak yerine idealize ettiği merkezi söylemini karşılıklı diyalog esnasında test etmeye çağırılmaktadır. Bu çağırının amacı bilincin ideal kabul ettiği kendi varsayımını sorgulayarak “daha iyi” olanı tartışılabilir kılan ortak bağlamı üretebilmektir. Peki, dilsel tarihsel bağlama sahip ahlaki bilinç için ortak dilin üretilmesini mümkün kılan zorlayıcı unsur nasıl anlamlandırılabilir? Bu bağlamda “oyun” kavramı ekseninde analiz etmeye çalıştığımız farklı pratikleri yüzleştiren ahlaki bilincin “daha iyi” olana dönüşmesindeki ortak dilin birleştirici zemini nasıl yorumlanabilir? Başka deyişle Tanrı, *ben* ve *öteki* gibi birbirinden farklı dilsel, tarihsel veya metafizik bağlamlarda hareket eden ahlaki bilincin sorumluluk düşüncesindeki bağlayıcı ve zorlayıcı ortak bağlam nasıl anlamlandırılabilir? Tarihsel sahnede çoğullaşan dilin sorumluluğa dair ortak bağlayıcı bağlamı mümkün müdür? Bu sebeple tüm farklılıklara ve uzlaşmazlıklara rağmen birlikte yaşama nasıl mümkün olacaktır? Birlikte yaşamının imkanını oluşturan ahlaki sorumluluk nereden hareketle anlamlandırılacaktır?

3.2.2. Farklılıkların Ahlaki Sorun Ekseninde Yüzleşmesi

Günümüzde *ben* merkezli temellendirilen ahlaki bilincin imkanını pratik tecrübi bağlamdan insanın dilselliğinden hareketle tartışmak farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesini anlamlandırmada önemli görünmektedir. Dilsellik olgusu günümüz sanal ortamında insanların kaybetmeye başladığı gerçeklik duygularını pratik ortamın gerçekliğine çekmektedir. Kitle medya araçlarının temin ettiği sanal ortamda kutsanan ve idealleştirilen gerçekliğe dair *ben* merkezli putperest yaklaşımın¹⁰⁵⁸ insanın dilselliğinden hareketle sorgulanması “açık alan”ın somut varoluşsal önemini ön plana çıkarmaktadır. Zira bilincin aşkın zemin ve ispata dayalı kuramsal tartışmalara direnç

¹⁰⁵⁸ Ellul, *Sözün Gözden Düşüşü*, s. 330.

gösterdiğine dair postmodern varsayım, farklı pratiklerin yüzleşmesinde ne akli ne siyasi ne de dini olarak meşru ve hakiki olarak kabul edilen tek bir merkeze indirgeyici dili mümkün görmemektedir. Nitekim bu iddia küresel dünyada çeşitli dilsel-tarihsel mecralardan beslenen ve gittikçe birbirine yakınlaşan farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmenin ortak zemininin nasıl anlamlandıracağına dair sorunu görünür kılmaktadır. Bu sorunu anlamlandırmaya yönelik akli çaba (rasyonelleştirme) çoğulluğu yani doğası gereği çeşitli ihtiyaç ve arzulara sahip insanlar arasındaki farklılığı baştan varsaymak durumundadır. Gadamer'e göre felsefe farklılıklar arasında ortak olanı bulmakla yükümlüdür.¹⁰⁵⁹ Bu bağlamda meşruiyeti kendinden menkul *ben* merkezli çoğul söylem dünyasını tecrübe ettiğimiz günümüzde farklı zeminlerde neşvünema bulan ahlaki söylemler arasındaki yüzleşmenin zorlayıcı zemini nasıl rasyonelleştirilebilir? Diyalojik bilinçte birbirinden farklı hatta çoğu zaman birbirleriyle çatışan dilsel-tarihsel unsurları birbirine bağlayan ortak bağlayıcı unsur nasıl yorumlanabilir? Dilsel boyutta ahlaki bilinç için farklılıkları yüzleşmeye zorlayan ortak bağlam nasıl anlamlandırılabilir? Ya da farklı dilsel-tarihsel merkezlere sahip ahlaki bilincin “daha iyi” olanı görmesinde kaynaklık eden ahlaki bilincin ortak paydası nereden hareketle tartışılabilir? Bu perspektifte sorumluluk neyi ifade etmektedir?

Farklı ahlaki pratiklerin daha “iyi olan”ı tartışabilecekleri ortak bağlayıcı dilin zorlayıcı karakteri bu tezde soru-cevap diyalogundan hareketle ele alınmaktadır. Zira günümüzde *ben* merkezli yaklaşımda ahlaki hakikati kavrama ya arzu ve ihtiyacı tatmin ya da dilsel-tarihsel bağlamı taklit eden varsayımsal (zanni) öncüllere dayandırılmaktadır. Bu sebeple ahlaki hakikate dair günümüzde meşruiyet kazanmış bu yorum tarzının eleştirel bağlam kazanması için retoriğin sorun merkezli olarak yorumlanmasının farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesini anlamlandıran ortak dilin oluşumuna katkı sunacağını iddia etmekteyiz. Zira mevcut tecrübenin ilişkisel zeminini dikkate almayıp bütün farklı pratikleri tek bir merkezde birleştiren spekülasyon zemine dayalı ahlaki dilin imkanını ütopyik olarak nitelendirmekteyiz. Hata Gazali böyle tek bir merkez oluşturma varsayımının peygamberler için bile söz konusu olmadığını¹⁰⁶⁰ belirtmektedir. Bu bağlamda bu tezde dil/teori ve tecrübe/pratik gibi çeşitli merkezlerde şekillenen farklı pratiklerin soru-cevap diyalogu ekseninde ahlaki

¹⁰⁵⁹ Gadamer, *Güzelin Güncelliği Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*, s. 15.

¹⁰⁶⁰ Kur'an'da da bu durum şu ayet bağlamında düşünülebilir: “Rabbin dilesydi bütün insanları bir tek millet yapardı. Fakat onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler.” bkz. Hûd 11/118.

yüzleşmesi herkesin kendi durduğu noktayı ispatlaması olarak değil, bir soruya cevap verme yeteneğiyle bağlantılı sorumluluk alma olarak tartışılmaktadır. Burada önemli olan ahlaki yüzleşmede hermenötik ön kabullerin, yargıların, bağlılıkların farkına varmaktır. Bilincin dilsel-tarihsel bağlamı olarak da ifade edebileceğimiz bu hermenötik ön kabul ve yargılar farklı pratiklerin oluşumundaki ilk ve öncel zemine işaret etmektedir. Bu sebeple hermenötik ön kabullere dair farkındalıkla kendi yargı ve bağlılıklarına dönen bilinç, yorumların çeşitliliğine daha duyarlı hale gelmektedir. Hermenötik yorumun ön plana çıkardığı çoğulluğun -farklı görme modlarının- kabulü meselesi¹⁰⁶¹ en azından günümüz reel dünyası dikkate alındığında ahlaki yüzleşmenin anlamlandırılmasında hareket noktasını teşkil etmektedir.

Günümüzün çoğul dünyasında farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmenin ortak ve bağlayıcı paydasını tecrübe edilen “sorun”¹⁰⁶² bağlamında anlamlandırmak mümkün görünmektedir. Sorun, ahlaki ilişkideki tarafları, ahlaki hakikate dair soyut zihni epistemolojik tartışmalardan somut olarak tecrübe edilen ortak varoluşsal bağlama geri döndürmektedir. Öyleyse sorun her iki taraf için de varoluşsal bir zemin teşkil etmekle birlikte bilincin özdeşlik kategorisine indirgenemeyen ve ona direnç gösteren şeye işaret etmektedir. Sorun, aynı zamanda Tanrı-*ben-öteki* gibi hangi mecrada şekillenirse şekillensin farklı yorumlar arasındaki ahlaki yüzleşmede ortak bir paydanın tecrübe edilmekte olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla gündelik dildeki bilincin hermenötik ön kabuller dâhilindeki “bir şey olarak görme” yapısını kesintiye uğratan sorun, tecrübe edilen “şey” etrafında karşılıklı konuşma için ortak ve bağlayıcı ontolojik bağlamın (sahce) zorlayıcı zeminini aydınlatmaktadır. Başka ifadeyle sorun, farklı dilsel-tarihsel bağlamda şekillenen çeşitli pratikler arasındaki bağlayıcı ve zorlayıcı ortak ontolojik bağlamı hatırlatma işlevine sahiptir. Bu ontolojik bağlamı hatırlatan sorun vasıtasıyla ahlaki bilinç farklı pratikler arasında “olan” ve “olması gereken”e dair ortak-bağlayıcı rasyonel söylem üretebilme imkanına kavuşmaktadır. Sorunun görünür kıldığı “şey” bağlamındaki ortak bağlayıcı zemin, tecrübenin farklı

¹⁰⁶¹ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 34.

¹⁰⁶² “Mecut gerçekliği kavramak, *epistemik* olarak bir soru ya da sorun dolayısıyla başlar. Bu açıdan bakıldığında, soru ya da sorun, karşı karşıya olduğumuz bir meselenin insan dünyasında görünüşe çıkması; varoluşla ilişkimizi, durumumuzu yeniden belirlemesi ya da “insan olmanın” anlamını oluşturması ve *nihâi kaderimizle* doğrudan ilişkili amaçlarımızı gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Buna ilaveten soru ya da sorun/ların ortaya çıkarttığı düşünce, realitenin gerçeklerini tanımlama; neyin doğru, neyin yanlış; neyin haklı ya da neyin haksız olduğu konusunda hüküm verme sorumluluğunu üstlenmek işi olduğu için, o, bir anlamda insanın *kendisini ortaya koyma* şekline delalet eder.” Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 160.

sınır durumlarını birbiriyle yabancı-aşına gerilimi içinde yüzleştiren alternatif bir ahlaki bilinci anlamalı kılmaktadır.

Nitekim Taylor, araçsal akıl ve atomcu bir bakış olarak tasvir ettiği günümüz ahlaki idealin parçalanmış yapısının, belli bir sorun ekseninde, ortak anlayış ve sağduyu çerçevesinde yeniden ele alınabileceğini ifade etmektedir. Taylor demokratik hareket yoluyla etkin ortak bir amaç oluşturamayıp ütopyik ve antidemokratik yaklaşımlar eşliğinde konuyu tartışmayı ırmağın ortasında küreğin kaybedilip akıntıya kapılmaya benzetmektedir.¹⁰⁶³ Taylor'ın ekolojik tahribat olarak tecrübe edilen sorunun, doğal çevrenin korunmasına ilişkin insanlar arasında ortak bir anlayış ve sağduyu oluşumuna katkı sunarak araçsal aklın dörtlü giden hegemonyasını inisiyatifte döndürebileceğine dikkat çekmesi¹⁰⁶⁴ sorun ve ortak bağlam arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Yine hali hazırda tecrübe etmekte olduğumuz Covid-19 gibi küresel bir soruna dönüşen salgın da farklı pratikler arasındaki ortak ve zorlayıcı bir bağlamın oluşturulabilmesine örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda ahlaki bilinç, somut paylaşılabilir bağlayıcı bir zeminde tartışılmazsa “daha iyi”ye dair sorgulayıcı yaklaşım tahrip edilme riskiyle karşı karşıya görünmektedir. O halde Aristoteles'in tavsiye ettiği üzere yürümeye başladığımız yolun üzerinde bize sıkıntı veren soruları aceleyle görmezden gelmemek¹⁰⁶⁵ dahası bu sorunu ahlaki bilincin ortak paydası olarak kabul etmek farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan”ın tecessümüne fırsat vermeyi ifade etmektedir.

Bu fırsatı yakalamak ve “açık alan”ı anlamlandırmak çoğul dünyada ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan bilincin, kendisini fırlatılmış belirli bir dünya tecrübesi içerisinde bulduğunu keşfetmesiyle başlamaktadır. Tatar'ın ifadesiyle anlayan insanın anladığı şeyden bağımsız bir varlık olarak kalamayışı nedeniyle kendisini daima belirlenmiş sorunlarla yüzleşmiş olarak bulmaktadır.¹⁰⁶⁶ Bu sebeple sorunları yani içinde bulunduğumuz ortamın bizden istediği şeyi görme¹⁰⁶⁷ ahlaki bilinç için farklılıkları anlamlı şekilde yüzleştirebilecek bir perspektif sunmaktadır. Karşılaşılan kritik sorunlar karşısında ahlaki tavır geliştirme çabası, bir nevi bilincin nihilist ve tahripkar savrulmalardan korunma imkanına da işaret etmektedir.¹⁰⁶⁸ Bilincin

¹⁰⁶³ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 108.

¹⁰⁶⁴ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 102.

¹⁰⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 7.

¹⁰⁶⁶ Tatar, *Üç Derste Hermenötik*, s. 12.

¹⁰⁶⁷ Tatar, *Üç Derste Hermenötik*, s. 12.

¹⁰⁶⁸ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 80.

yüzleştiği sorunlar gündelik dili akamete uğrattığından somut varoluşsal ortama yeni bir gözle bakışı anlamlı hale getirmektedir. Tecrübe edilen sorun gündelik dilin yeni bir görüş ufkuna yerleştirilmesine ve bilincin dilsel-tarihsel bağlamına dair eleştirel boyut kazanmasına olanak tanımaktadır.

Sorun merkezli eleştirel bağlam farklı pratiklerin somut ve direnç gösteren sınırlarının yüzleşmesi olarak anlamlandırıldığından ahlaki bilinç nesnel ve ideal bir cevap bulma etkinliği değil, farklı pratiklerin karşılıklı düşünme ve konuşma pratiğine işaret etmektedir. Nitekim sorun, tecrübe edilen “şey”e dair dilsel sınırlılıklara işaret ederek bilincin konuşulan “şey” hakkındaki zamansal karakterine ışık tutmakta ve karşılıklı konuşmayı anlamlı kılmaktadır. Karşılıklı konuşmada sorun, farklılıklar arasında dolaysız ve zorlayıcı bir yüzleşme anını tasvir etmektedir. Yüzleşme esnasında ortaya çıkan sorun için talep edilen çözüm, tekrarlanamaz biricik ilişki tarzına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla farklılıkların birbirleriyle ahlaki yüzleşmesi *bütün*'ün parçaya tatbik edildiği bir ilişkide değil, sorgulamaya daima açık olmayı dile getiren bir ilişki içinde cereyan etmektedir. Öyleyse sorun merkezli ahlaki bilinç için günlük yaşamda yüzleşilen, şimdi-burada karşımda bulunan, tek, eşsiz, biricik olan ‘bu durumda ne yapmak doğrudur?’ sorusu önem arz etmektedir. Bu bağlamda sorun merkezli ahlaki bilinç Richarde E. Palmer’in ifadesiyle aynı sorunla bir sonraki karşılaşmasında nasıl çözüme ulaşacağından ziyade, umulmadık şeyi nasıl beklemek gerektiğini ve yeni tecrübelerle açık olmayı öğretmektedir.¹⁰⁶⁹

Umulmadık olanı bekleyiş sürecinde gerçeklik, yüzleştiğimiz sorunlara yönelik tepkilerimize veya cevaplarımıza göre tamamlanmakta ve kendisi ortaya çıkarmakta olan bir şeydir.¹⁰⁷⁰ Zira Hz. Peygamber’in aynı soruyu soran farklı insanlara onların kendi gerçekliklerine referansla farklı cevaplar vermesi¹⁰⁷¹ bu biricik ve tekrar edilemez gerçekliğin zamansal bağlamına dikkat çekmektedir. Zira soru, bir gerçekliği kendi başına, bağımsız, soyut bir şekilde anlamadığımızı ve tecrübe içerisinde bulunup oradan hareketle gerçeklikle bağ kurduğumuza işaret etmektedir. Bu sebeple insanın tecrübe ettiği sorun insana kendi sınırını fark ettirip geleceğin olanaklarına onu yönlendirme gücü olarak kendisini göstermektedir. Öyleyse sorun, özdeşlik/aşinalık ve ötekilik/yabancılık mecrasının karşılaşması durumuna işaret etmektedir.

¹⁰⁶⁹ Palmer, *Hermenötik*, s. 300.

¹⁰⁷⁰ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 79.

¹⁰⁷¹ Tatar, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 29.

Gerçeklikle özdeşlik kurma esnasında bilincin yüzleştiği sorun, yabancı olanın, özdeşlik halkasına dâhil edilemeyen bir süreksizliğin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Fakat paradoks olarak bu kopukluk tam olarak bilincin etkin hale getirilmesine dolayısıyla ahlaki bilince dair süreklilik oluşturulmasına imkan vermektedir. Tatar'ın ifadesiyle süreksizliğin kendisi aşılması gereken bir engel değildir, aksine her süreksizlik geçmişle olan diyalogun katılımcısı olarak tezahür ettiği için, tarihi sürekliliği mümkün kılan şeydir.¹⁰⁷²

Ahlaki ilişki esnasında bilincin süreksizlik tecrübesi, farklılık olarak yorumlanabilir. Bu farklılık tecrübeye yeni olanın eski olana direnç göstermesi olarak idrak edilmektedir. Yeni/yabancı ve eski/aşına olan arasındaki gerilimi Tatar şöyle tasvir etmektedir: “ifşanın sürekliliği süreksizliğin ortaya çıkması suretiyle kavranabildiği için, özdeşlik ve farklılık nesne (varlık) içindeki güç (force) ve direnç (resistance) arasındaki dâhili gerilimi yansıtmaktadır. Dahili güç nesnenin ifşa ve tezahürünün kaynağı iken, bu güce olan direnç ifşanın sınırlılığının temelidir.”¹⁰⁷³ Bilincin bu sınırlılık durumu bir sorunun musallat olduğu tecrübeye bir süreksizliğin/kesinti yani bir boşluğun ortaya çıkmasıyla kendisini göstermektedir. Tecrübeye süreksizlik olarak ortaya çıkan bu boşluk ön anlama faaliyetindeki bir kesinti veya bir yabancılaşma hadisesi olarak idrak edilebilmektedir. Başka deyişle *ben* merkezli kendisini özdeşlik olarak sunan hakikat tecrübesi, yeni ve farklı olan yabancı bir tecrübenin (ötekilik) ortaya çıkmasıyla bir kesinti, kopukluk ortaya çıkarmaktadır. İnsanlar farklı dini, siyasi, kültürel tecrübelerine sahip olduğundan bu yabancılaşmadan kaçış mümkün görünmemektedir. Nitekim Gazali insanları görüş ayrılıklarının karanlığından kurtaracak bir iksirin bulunmadığını özellikle belirtmektedir.¹⁰⁷⁴

Bu hareket noktasından ahlaki bilinç, farklı pratikler arasındaki görüş ayrılıklarının ortadan kaldırılmasından ziyade mevcut tecrübenin sınırlarına dair eleştirel (reflektif) bir boyutun oluşturulmasıyla ilgilidir. Gadamer bu eleştirel boyutu kendini anlama (self refleksiyon) olarak dile getirmektedir. Tatar'a göre bu eleştirel reflektif boyutun “eleştirel işlevi, insanın kendi görüş ve anlama ufkunu sorgulamasına yol açacak şekilde, bu ufku ötesine giden bir anlam alanını dolaylı olarak ima

¹⁰⁷² Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 132.

¹⁰⁷³ Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, s. 101.

¹⁰⁷⁴ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 98; Gazâlî, *Arayışlar Kitabı*, s. 49.

etmesinden kaynaklanır. Reflektif (yansıtıcı) işlevi ise soruya referansla kendi bilinç ve varlığımızla yüzleşmemizden kaynaklanır”.¹⁰⁷⁵ Tecrübe edilen sorun, bilinç için bağlayıcı bir unsur teşkil ettiğinden ahlaki hakikat/doğruluk hakkında sorgulamayı mümkün kılan “açık alan” sağlamaktadır. Zira tecrübe edilen sorun veya soru, insanın dilsel-tarihsel ön anlamasına bağlı olarak ortaya çıktığından¹⁰⁷⁶ bilinç, ahlaki hakikati bütün insanlar için idealize edilebilen nesnel ve evrensel bir söyleme dönüştüremez. Peki ahlaki olanın böyle bir ideal söyleme direnç göstermesi onu anlamsız mı kılmaktadır? Bu bağlamda farklılıkların birbirleriyle yüzleşmesi nasıl anlamlandırılacaktır?

Sorun, farklılıkların birbirleriyle yüzleşmesinde ahlaki bilinç için birleştirici ve zorlayıcı bir unsur teşkil etmektedir. Zira sorun teorik olanla pratik olanın ayrıştırılmaz oluşuna dikkat çekmektedir. Nitekim sorunu tecrübe eden bilinç, kendi kırılgan, hassas ve bağımlı karakterini keşfederek *ben*'in iktidar alanını inşa eden teorik çerçeveden şüphe etmesine neden olmaktadır. Başka ifadeyle sorun bilincin öznel tecrübesindeki sürekliliği akamete uğratarak farklı pratik tecrübelerin “daha iyi” olanı soruşturabilecekleri ortak-bağlayıcı zemini ifşa etmektedir. Zira tecrübe edilen sorun, politik, kültürel ya da dini inanç ve kanaatlerimizin somut zemininden neşet ettiğinden bilinci hem kendi hem de farklı tecrübelerin ufkunun sınırlılıklarıyla yüzleştirmektedir. Hannah Arendt'e göre gündelik hayatın amansız taleplerine gömülü gündelik dil ancak insanlar ona takılıp tökezlediğinde tecessüm etmektedir.¹⁰⁷⁷ Dolayısıyla tecrübe edilen sorun, ahlaki bilince dair rasyonalitenin korku ve umut dolu beklentilerimizden bağımsız olarak herkese görünür olmasını sağlamaktadır. Başka deyişle tecrübe edilen sorun bağlamında tecessüm eden dilsel-tarihsel sınırlar ahlaki yüzleşmeyi ortak konuşma ve iletişim mekanına açmaktadır. Öyleyse sorun, farklı pratiklerin birbirleriyle ilişkilerini somut dilsel-tarihsel dünyadan hareketle rasyonelleştirmek anlamına gelmektedir. Bu rasyonel çabada sorun, her bir somut durumda muhatapları kendi dilsel-tarihsel ufkunun sınırlılıklarıyla yüzleştirerek yeni ve başka türlü anlamaya imkan tanımaktadır. Dolayısıyla belli bir sorun bağlamında bilinç, ahlaki hakikati anlamlandırırken soyut zihni bir şema içerisinde tümelin hakikatini kavrayıp kendi bağlamına tatbik ettiği bir süreç olarak yorumlayamaz.

¹⁰⁷⁵ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 104.

¹⁰⁷⁶ Palmer, *Hermenötik*, s. 85.

¹⁰⁷⁷ Arendt, *Sorumluluk ve Yargı*, ss. 239-240.

Bu bağlamda tecrübe edilen soruna dayalı olarak neşet eden soru, tecrübeyi besleyerek onu zenginleştirmeli yani varoluşsal bir anlam ihtiva etmelidir. Gündelik hayatla (pratik dünya) bağlantılı olmayan soru ve düşünceleri Gazali, denizin derinliklerindeki değerli mücevherler olsa bile fazlalıklar ve lüks şeyler¹⁰⁷⁸ olarak tasvir etmektedir. Bu sebeple tecrübeyi mahvedecek ya da zararlı olabilecek her türlü soru ve yorumdan sakınılmasını bilhassa tavsiye etmektedir. Gazali bu tavrı selef düşüncenin özü olarak da nitelendirmektedir.¹⁰⁷⁹ Bu sebeple Gazali, Allah'ın "eli", "istivası" gibi mahiyete dair metafizik soruların fitne riskine açık olduğunu belirtmekte zaten insanların böyle bir şeyi bilme ve anlamakla da mükellef olmadıklarını vurgulamaktadır.¹⁰⁸⁰ Bu nedenle metafizik sorularla meşgul olmayı avamın bedeni günahlarla meşgul olmasından daha tehlikeli görmektedir.¹⁰⁸¹ Bu tür soruların tecrübeye vereceği zararı yüzme bilmeyen kimsenin derin denize dalıp helak olmasına benzetmektedir.¹⁰⁸² Ya da henüz bünyesi hazır olmayan emzikli çocuğu etle ve ekmekle besleyip onu helak etmek olarak metaforik bir dil içerisinde tasvir etmektedir.¹⁰⁸³ Zira mevcut tecrübeyle bağını kuramayan her türlü araştırma, tevil ve soruşturmanın tecrübeyi ifsat edici yönüne vurgu yapmaktadır. Ona göre bu konularda soru soranlar hoş karşılanmamalı ve engellenmeye çalışılmalıdır.¹⁰⁸⁴ Zira bu tür metafizik sorular, mevcut tecrübeyi zenginleştirme ve dönüştürme yerine onu salt zihni bir meşguliyet alanına çekerek kendi tecrübesiyle bağını koparan nihilist bir savruluşa kapı aralamaktadır. Nitekim ona göre sorunun amacı bir iyilik ve fayda elde etmektir, yoksa nesnel ve ideal bir hakikatin ispatlanması değildir. Bu sebeple şayet metafizik alana dair zanna dayalı yorumlar soruyu soran ve dinleyen yararlanacağı bir husussa ifade edilir aksine zarar göreceği durumlarda ifade edilmez.¹⁰⁸⁵ Bu nedenle

¹⁰⁷⁸ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 333; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 57.

¹⁰⁷⁹ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 349; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 89.

¹⁰⁸⁰ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 347; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 86.

¹⁰⁸¹ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 333; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 57.

¹⁰⁸² Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 326; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 44.

¹⁰⁸³ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 324; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 40.

¹⁰⁸⁴ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 339; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 69.

¹⁰⁸⁵ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 330; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 52.

bu tür entelektüel tartışmaların halk arasında aleni yapılmasını sakıncalı bulduğundan baş başa münazaralar olarak yapılmasını tavsiye etmektedir.¹⁰⁸⁶

Gazali'ye göre bilhassa metafizik alan ile ilgili meseleler bilgi değil, keşfetme konusudur. Çünkü onlar ancak tecrübe edildiklerinde anlaşılmalıdır. Gazali soru etrafındaki anlamlı düşünme ve konuşmada tecrübenin hayati rolünü “şekeri hiç tatmamış birine tatlılığı anlatmanın imkansızlığı”¹⁰⁸⁷ metaforuyla ifade etmektedir. Bir şeye dair “o, nasıldır?” sorusu “o bizim bildiklerimizden hangisine benzer?” diye sormak anlamına geldiği için bilinen bir şeye benzetilemediğinde o soruya cevap vermek de imkansız olmaktadır.¹⁰⁸⁸ Gazali sorulan sorunun anlaşılması ve cevap üretilebilmesi için tecrübi boyutun önemini şöyle ifade etmektedir: “Bil ki bana sormuş olduğun meselelerin bazılarını yazı ve söz ile cevaplamak doğru olmaz. Onları yaşayacak dereceye ulaşırsan ne olduklarını anlarsın. Yoksa onları bu halinle bilmen mümkün değildir. Çünkü bunlar zevk işidir; tadılmadan anlaşılabilir.”¹⁰⁸⁹ Bu sebeple kişinin gücünün yetmeyeceği konularla ilgili soru sormasının sakıncalı ya da yararsız olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁹⁰ Gazali'ye göre

... bu durum kuyumcunun, zanaatının inceliklerini marangoza anlatamamasına da benzemektedir. Her ne kadar marangoz kendi alanında başarılı olsa da kuyumculuğun inceliklerini anlayamaz. Çünkü o ancak öğrenmek ve öğrendiğini uygulamak için bir ömür verdiği marangozluğun inceliklerini bilmektedir. Kuyumculuğu öğrenme ve öğrendiğini uygulama için de yine bir ömür vermesi gerekir; bu süre geçmeden onu anlayamaz.

Öyleyse Gazali için soru, tecrübe edilen gerçekliğin derinliklerinde çıkmakta ve onunla koparılamaz ilişki içerisinde tasvir edilmektedir. Bu bağlamda Moosa, Gazali düşüncesini soru-cevap arkeolojisi olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁹¹ Gazali düşüncesinde hakikati anlamada önemli bir eşik oluşturan soru ve ona verilen cevap salt akli entelektüel bir çabanın ürünü olmayıp somut varoluşsal tecrübi bağlamla sıkı ilişki içerisinde yer almaktadır.

Levinas düşüncesinde de benzer şekilde soru, varoluşsal tecrübi bir anlama sahiptir ve ahlaki bilincin gelişmesindeki esas unsurdur. Levinas, her soru bir

¹⁰⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 163; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, s. 113.

¹⁰⁸⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 57; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 110.

¹⁰⁸⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 58; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 110.

¹⁰⁸⁹ Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, ss. 118-119; Gazzâlî, *Ey Oğul*, s. 49.

¹⁰⁹⁰ Gazzâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, s. 324; Gazzâlî, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, s. 39.

¹⁰⁹¹ Moosa, *Ghazali and The Poetics of Imagination*, s. 264; Musa, *Gazzali ve İmgelem Politikası*, s. 359.

yakarıştır, taleptir diyerek sorunun insanlar arası varoluşsal boyutuna ışık tutmaktadır.¹⁰⁹² Zira *aynı*'nın *öteki* tarafından sorgulanması, yanıt vermeye zorlayan bir uyarıdır.¹⁰⁹³ Dahası *öteki*'nin talep ettiği şeyin aciliyeti ya da zorunluluğu, özneyi tarih karnavalında maskelerin değiştiriledurduğu özgür oyunun tekerrüründen kendinin sınırsız eksikliğine (deficit) açmaktadır.¹⁰⁹⁴ Bu sebeple sorgulama *ben*'i yok etmek yerine biricik ve benzersiz olarak *öteki*'ne bağlı kılmaktadır. Bu sorgulamada *ben*'in biricikliği olgusu hiç kimsenin onun yerine cevap verememesini ifade etmektedir. *Ben*'in *öteki* tarafından sorgulanması *ben* olmayan her şeyin kendisine bağlı olduğu seçilmiş¹⁰⁹⁵ bir konumu ifade etmektedir ki bu tamamıyla başka insanları düşünmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁹⁶ Bu bağlamda *ben*'in sorgulanması Levinas'ın "ihtişam" olarak adlandırdığı Sonsuz'a erişim anlamına gelmektedir ki bu ancak komşunun *yüz*'ünde *ben*'den talep edilen çağrıya cevap verişle mümkün olmaktadır.¹⁰⁹⁷

Aynı'nin Sonsuz'a doğru akmasını ifade eden soru, ancak etik sorumluluk alarak cevaplanabilmektedir.¹⁰⁹⁸ Nitekim Levinas düşüncesinde *öteki*'yle ilişki ve *yüz*'ün ortaya çıkardığı soru işareti olmadan kendi kendine soru sorma ve ruhun kendisiyle ünlü diyalogu asla mümkün değildir.¹⁰⁹⁹ *Ben* olmak sorumluluktan kaçamamak anlamına gelmektedir.¹¹⁰⁰ Öyleyse Levinas düşüncesinde *öteki*'ne cevap verme zorunluluğu vardır ve bu cevap konuşma formunu değil, pratik dünyada sorumluluk almayı ifade etmektedir. Birinin *öteki*'ni dinlemesi, soru ve yakarı öncesi açlığa cevap vermek anlamına gelmektedir ki aşkınlık ancak bu durumda ortaya çıkmaktadır.¹¹⁰¹ Bilincin dilsel-tarihsel ve içsel bağlamından özgürleşmeyi sağlayan bu aşkınlık sözlü soru-cevap diyalogu değil bizzat *öteki* için sorumluluk alarak cevap verme

¹⁰⁹² Levinas, *God, Death and Time*, s. 113; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 109.

¹⁰⁹³ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 17; Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", s. 122.

¹⁰⁹⁴ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 125; Levinas, "Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde: Başkalık IV-Yerine Geçme", s. 651.

¹⁰⁹⁵ Levinas Yahudilikteki seçilmiş olgusunu da benzer şekilde yorumlamaktadır: "Kendimizi seçilmiş bir halk olarak görmekte ünlüyüz. ... Seçilmiş halk fikri bir övünç işareti olarak alınmamalıdır. O istisnai hakların değil ama istisnai ödevlerin bilincinde olmayı içerir. ... Seçilmiş olmak ahlaki bilincin *Ben*'inde dile gelen bir yükümlülükler fazlalığını içerir". Levinas, *Difficult Freedom*, s. 176; Levinas, Emmanuel, "İsrail ve Evrenselcilik", çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, s. 160.

¹⁰⁹⁶ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 17; Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", s. 122.

¹⁰⁹⁷ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 17; Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", s. 122.

¹⁰⁹⁸ Levinas, *God, Death and Time*, ss. 116-117; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, ss. 111-112.

¹⁰⁹⁹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 114; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 110.

¹¹⁰⁰ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 17; Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", s. 122.

¹¹⁰¹ Levinas, *God, Death and Time*, s. 171; Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 166.

gerekliliğini ifade etmektedir. Öyleyse soruya cevap verme, kendilik bilincini önceleyen *öteki* için sorumlu olmayı ifade etmektedir.¹¹⁰² *Ben*'in sorgulanmasında *öteki*'ne cevap vermenin zorunluluğu bağlamında alınan sorumluluk, acıma değil, yükseklik (height) anlamına gelmektedir.¹¹⁰³ Yükseklik fikri, *öteki*'ne itaat ve boyun eğme olarak ortaya çıkan ahlaklılığa işaret etmektedir.¹¹⁰⁴ Bu bağlamda cevap vermenin en yüksek ve ilkesel değeri *ben*'in özgürlüğü değil, beşeri ya da mutlak *öteki* bağlamındaki sorumluluk olarak dile getirilmektedir.¹¹⁰⁵ Sorumlulukla ilişkili olarak anlamlandırılan özgürlük kimsenin benim yerime yapamayacağı şeyi yapmayı ifade etmektedir.¹¹⁰⁶ Dolayısıyla etik özgürlük, yaderk olarak isimlendirilen zor özgürlüktür.¹¹⁰⁷ Bu çerçevede sorumluluk, diyalogu, soru-cevap değişimini öncelemektedir.¹¹⁰⁸

Felsefe tarihinde ise soru-cevap diyalektiği Sokrates ile meşhur olmuş görünmektedir. Sokrates örneğinde görebileceğimiz üzere diyalektikteki öncül bir soru yapısından hareket etmektedir. Soru tarafları bir cevap arayışına zorlayan bir öncüdür. Dolayısıyla bir soru öncülü ile başlayan diyalektik, aynı zamanda bir cevap beklentisini içermektedir. Gadamer'e göre soruya verilen her cevap yeni bir soruyu hazırlamaktadır ki bu soru-cevap diyalektiği olarak adlandırılmaktadır.¹¹⁰⁹ Ona göre soru-cevap diyalektiği insan iletişiminin temel yapısı olarak anlamanın asıl olgusudur.¹¹¹⁰ Gadamer'in ifadesiyle "bir diyalogu yürütmek, her şeyden önce diyalogun partnerlerinin birbirlerini dikkate almadan konuşmalarını gerektirir. Bu yüzden o zorunlu olarak soru-cevap yapısına sahiptir."¹¹¹¹ Bu diyalog bilincin özdeşleştirici yapısını deforme etmekte ve öznel sınırları görünür kılmaktadır. Sorun merkezli ahlaki bilinçte karşımda gerçek bir *öteki* yoksa burada öznel olanın sınırlarını görmek mümkün gözükmemektedir. Levinas'ın belirttiği üzere karşımda somut *yüz* olmazsa bilinç, özdeşlik ağlarına takılı kalmaktadır. Zira farklı ahlaki pratikler hangi

¹¹⁰² Levinas, *The Levinas Reader*, s. 77.

¹¹⁰³ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 18; Levinas, "Aşkılık ve Yükseklik", s. 123.

¹¹⁰⁴ Levinas, *Basic Philosophical Writing*, s. 20; Levinas, "Aşkılık ve Yükseklik", s. 125.

¹¹⁰⁵ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 90.

¹¹⁰⁶ Levinas, *Beyond the Verse*, s. 142; Levinas, "Yahudi Geleneğinde Vahiy", s. 361.

¹¹⁰⁷ Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, s. 90.

¹¹⁰⁸ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 111.

¹¹⁰⁹ Hang Georg Gadamer, "Felsefe ve Edebiyat", *Edebiyat Nedir?*, çev. Şahbender Çoraklı ve Ahmet Sarı, Babil Yayınları, İstanbul 2002, s. 18.

¹¹¹⁰ Gadamer, "Felsefe ve Edebiyat", ss. 18-19.

¹¹¹¹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, s. 148.

merkezden hareket ederlerse etsinler kendi anlam ve gerçekliklerini yüzleştikleri zorluklar tarafından test edilerek deneyimlemektedirler.

Bu deneyim esnasında ahlaki bilinç özne-nesne dualizminden değil, farklı pratiklerin birbirleriyle yüzleşmesinden hareketle anlamlandırılmaktadır. Sorun dahilindeki yüzleşme muhatapların uzlaşmaya ve tecrübe ettikleri şeyi “daha iyi” anlamaya gönüllü olduklarını ima etmektedir. Zira insanlar arası konuşmayı mümkün kılan dilsel-tarihsel bağlamın kodları soru-cevap içerisinde sorgulanmaktadır. Sorun iki farklı dilsel-tarihsel tecrübenin yüzleşmesi esnasında mevcut sınırlılıkları opaklaştırma gücüne sahiptir. Dolayısıyla bir soru etrafında tartışmak ve bir cevap arayışı içerisinde olmak karşıt fikirlerin doğruya ulaşmak için bir araya gelmesine işaret etmektedir. Bu anlamda diyalektik, kendi ön anlamasına dair şüpheli (aporetic) bir tutuma işaret eden döngüyü beslemektedir. Dolayısıyla bu diyalektik *ben*'in hareket ettiği kendi merkezi konumunu haklı çıkaran Levinas'ın ifadesiyle *aynı*'nın önceliği ve dinginliğini koruyan bir oyun¹¹¹² değildir. Öyleyse belli bir sorun merkezinde başlayan diyalog, doğru veya yanlış olan dolayısıyla “daha iyi” olan hakkında konuşabilmeyi mümkün kılan zorlayıcı ortak zeminin oluşum sürecine işaret etmektedir.

Sokrates'in soru cevap diyalektiğinde “daha iyi” olan hakkında konuşabilmeyi mümkün kılan ortak zemin “bilgi” teması ön plana çıkarılarak tartışılmaktadır. Sokrates'e göre ahlaklı olmak iyinin bilgisine sahip olmak ile mümkündür. Ona göre bilgisiz, erdemli bir hayat mümkün değildir. Kötü ise bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Sokrates'in soru-cevap diyalektiğinde ahlaki bilinç, kendini bilmeye özdeşleştirilmektedir. Fakat Sokratik diyalogda hakikati bulma bilgi (episteme) olarak soruşturulduğu için farklı pratikleri birbirleriyle yüzleştiren bu soruşturmanın soyut akli zemine referansla yürütüldüğüne işaret etmektedir. Bu bağlamda Sokratik diyaloglar genel/tümel soru tarzlarıyla ilgilenmektedir. Gadamer'e göre Platon tarafından ses verilen Sokrates diyaloglarında hiçbir gerçek sorun yoktur bu sebeple de diyalektiğin araçları olan söz ve konuşma daima düşünen zihin tarafından aşılmaktadır.¹¹¹³ Bu sebeple Sokratik diyaloglarda pratik ahlaka yön veren gündelik dilden bir tür soyutlanma çabası üzerine ahlaki bilinç inşa edilmeye çalışılmaktadır. Öyleyse Sokrates'in soru-cevap diyalektiği bağlamında ahlaki hakikat

¹¹¹² Levinas, *Beyond the Verse*, s. 150; Emmanuel Levinas, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, s. 370.

¹¹¹³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, ss. 240-241.

bilgiden bilinmeyi doğurmasıyla insanın kendi sınırlarından özgürleşmesi ve mutluluğa ulaşması olarak spekülâtif zeminden hareketle anlamlandırmaktadır. Bu tarz bir diyalogda bilinç, kendi iç sesine (daimon) dayandırıldığından *öteki*'nin sesi baskılanabilmektedir. Nitekim böyle bir diyalog, bazen soyut mantığı dili kullanabilen bilginin bazen de siyasi erkin sesinin gür ve baskın çıkmasıyla sonuçlanma riski taşımaktadır. Bu hiyerarşi diyalogdaki karşılıklı ilişkiyi kesintiye uğratarak hegemonyaya geçit vermektedir. Bu durumda önemli olan *öteki*'nin sesi, talebi, varoluşsal kaygısı değil, bir hakikati ispat mantığıdır. Zira mantıksal ispat çabası bir tarafın üstünlüğü ya da Sokratik diyaloglarda olduğu üzere *öteki*'nin suskunlaşması ile sonuçlanma ihtimalini taşımaktadır. Bu durumu zihnin spekülâtif yapısında *öteki*'nin sesinin *ben*'in ekosuna dönüştürülmesi olarak tasvir edebiliriz. Günümüzde de tecrübe ettiğimiz üzere *ben*'in ekosuna çevrilen böyle bir ilişkide ötekilik problemi ağırlığını hissettirmektedir.

Kanaatimizce diyalog, düşünceyi meşgul eden ortak bir “sorun” bağlamında ele alındığında keyfiliğe imkan tanımayan ötekiliğe geçit vermektedir. Sokrates'in soru-cevap diyalektiğini mantıksal ve soyut akli tartışma zemininden sorun merkezli konuşmaya getirdiğimizde sorunun bir parçası olan *öteki*'nin söylemesi daha anlamlı hale gelmektedir. Soruyu merkeze alan ahlaki bilinç için yüz yüze ilişki içinde olduğumuz *öteki* muhatap alınmakta ve “daha iyi” olanı görmeye ve sorgulamaya rehberlik etmektedir. Zira bilme ve bunu ispatlama bağlamında anlamlandırılan soru-cevap diyalektiği günümüzde tecrübe ettiğimiz üzere *ben*'in solipsizmi yani bilincin kendi ördüğü dilin sınırlarını *öteki*'nin varlığından arındırması ve bu sınırlarda yalnızlaşma riskini taşımaktadır. Başka deyişle somut varoluşsal anlamda *öteki*'nin dâhil olmadığı her diyalog *ben*'in kendi ördüğü dilin sınırları içerisinde sıkışmasına neden olmaktadır. Spekülâtif bağlamda diyalog *ben*'in soyut zihni alandaki sıkışmışlığından ve oradaki solipsizminden onu kurtaramamaktadır. Tecrübe edilen sorun/konu (sache) kaybolduğunda diyalog sağırlar diyaloğuna dönüşmektedir.¹¹¹⁴ Bu sebeple Gadamer'in ifadesiyle diyalog kendi kendine refleksif bir söyleyişi olarak yorumlanmaz.¹¹¹⁵ Diyaloğun mutlaka somut paylaşılan bir bağlamı olması gerekmektedir. Bu noktada sorun merkezli ahlaki bilinç retorikle eş değer midir sorusu

¹¹¹⁴ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 18.

¹¹¹⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, ss. 229-230.

akla gelmektedir. Zira burada ahlaki bilincin gelişimindeki diyalogun retorik ile ilişkisinin belirginleştirilmesi gerekmektedir.

Bu ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için mevcut düşüncede retorik konumunu fark etmek gerekmektedir. Gadamer çağımızın bilimsel kültürünün gelişiminde retorik kayda değer bir role sahip olduğunu vurgulamaktadır. Zira bütün sosyal beraberlik ve uzlaşma çabalarının temelinde retorik bulunduğunu düşünmektedir.¹¹¹⁶ Hatta Murray'a göre 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren dilin yeniden önem kazanmasının arka planında retorik tarihsel yeri ve önemini yeniden keşfi bulunmaktadır.¹¹¹⁷ Şuana kadar dilin kökeninin mantık olarak temellendirmesine alternatif olarak retorik daha yaratıcı bir temeli dile getirmektedir.¹¹¹⁸ Nitekim *öteki*, ismin yalın halinde (nominative) değil, hitap halinde (vocative)¹¹¹⁹ ahlaki ilişkide yer almaktadır. Bu sebeple siyasetin bir parçası olan retorik insanlarla konuşup anlaşabilme yeteneğini ifade etmektedir.¹¹²⁰ Öyleyse farklı pratiklerin birbirine tercüme edilebilirliği sorunu, mantığa alternatif olarak retorik ve poetikanın önemini ortaya çıkarmaktadır.¹¹²¹ Gazali'de benzer şekilde burhânî ve diyalektik metot yanında karşılıklı konuşmalarda kullanılan retorik tasdik delilleri arasında zikretmektedir.¹¹²² Öte yandan retorik, belli bir merkezi konum varsayarak kendi haklılığını ispat mantığından hareket ettiği gerekçesiyle de eleştirilmektedir. Örneğin Platon'a göre retorik inanca dayalı olarak doğru ve yanlış ilişkine sorgulama yapmayı ifade etmektedir.¹¹²³ Platon'un düşüncesinde vurgulandığı üzere retorik tamamen ikna etme amacı güttüğünde¹¹²⁴ karşılıklı konuşma monolojik bir söyleve dönüşme riskine açık görünmektedir. Bu sebeple Platon düşüncesinde retorik, ahlaki bilinci deforme etme riski taşıması nedeniyle zararlı görülmektedir. Aristoteles'e göre ise ikna etme tarzıyla ilgilendiği aşık olan retorik, yansız olarak karşıt sonuçlar üretebilen diyalektik kadar evrensel ve yararlıdır.¹¹²⁵ Bu sebeple hocasından farklı olarak Aristoteles retorik ve diyalektik başka hiçbir sanatın yapamayacağı şekilde yansız olarak karşıt sonuçlar

¹¹¹⁶ Gadamer, "Eleştirmenlerime Cevap", s. 281.

¹¹¹⁷ Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, s. 28.

¹¹¹⁸ Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, s. 29.

¹¹¹⁹ Ponzio, "Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi", s. 200.

¹¹²⁰ Platon, *Georgias ya da Retorik Üstüne*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999, s. 19.

¹¹²¹ Nida, "Theories of Translation", s. 26.

¹¹²² Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 351; Gazzâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 93.

¹¹²³ Platon, *Georgias*, s. 19.

¹¹²⁴ Platon, *Georgias*, s. 11.

¹¹²⁵ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, ss. 36-37.

çıkarabilme imkanı sağlaması nedeniyle karşılıklı konuşmadaki yapıcı niteliğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kanaatimizce şayet diyalogdaki karşılıklı konuşma spekülâtif bağlamda icra edilirse retorik monolojik bir söyleve dönüşmektedir. Bu bağlamda da Platon'un işaret ettiği hakikatle yüzleşmeyi ıskalayan monolojik söylemin risklerine açık görünmektedir. Öte yandan somut varoluşsal zeminden hareketle yorumlandığında Aristoteles'in vurguladığı üzere karşıtların yüzleştiren diyalojik bilince imkan tanımaktadır.

Modern toplumda monodik karakter kazanan *ben* merkezli söylemlerin birbirlerinin hakikat iddialarına yabancı olması ve onların metafiziksel ortak bir paydada buluşamaması ahlaki yüzleşmenin burhanî değil "retorik temelini"¹¹²⁶ ön plana çıkarmaktadır. Öte yandan modern toplumda yasa merkezli spekülâtif dil bağlamına oturtturulan retorik, somut varoluşsal zemini aşmayı gerektirdiğinden ahlaki ilişkinin monolojik söylem olarak icra edilmesine sebep olmaktadır. Retoriğin ahlaki yüzleşmedeki yeri spekülâtif değil de ortak tecrübe edilen sorun bağlamına yerleştirilse o zaman retorik monolojik söylemden (logos) sıyrılarak somut varoluşsal bağlam kazanmaktadır. Habermas, retoriğin zorlayıcı akıl yürütmelerle spekülâtif bağlamda çözülemeyen sorunlar üzerinde konsensüs oluşturma sanatı olduğunu dile getirmektedir.¹¹²⁷ Bu zorlayıcı sorunlar etrafındaki konsensüs arayışı olarak retorik, zorlayıcı dilsel-tarihsel yorumlama şemalarındaki değiştirilmeye teşebbüs edilen noktaları göstermesi sebebiyle yenilikçidir.¹¹²⁸ Zira tecrübe edilen sorun diyalogun taraflarını birbirine bağlayan ve zorlayan zemini tezahür ettirerek karşılıklı konuşma ve düşünmeyi anlamlı kılmaktadır. Bu bağlamda da retorik Aristoteles'in vurguladığı üzere karşıt söylemleri buluşturabilen dolayısıyla sorunları keşfedip çözüme imkanı sunan kavrayış gücüne işaret etmektedir.

Bu perspektifte tecrübe edilen sorun, retoriğin monolojik söylemini (logos) diyalojik zemine taşımaktadır. Böylece soru-cevap diyalogu bağlamında retorik, belli bir merkezde kutsallaştırılan ve meşrulaştırılan bilincin iddiasını ispat değil bilincin

¹¹²⁶ Müstakim Arıcı, ahlaki konu edinen hikemiyyât, mev'iza, menkıbe, terğib ve terhib türü literatürde retoriğin (iknaî/hatabî) asli yöntem olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Müstakim Arıcı, "Ahlâk neyi Bilmektedir? Bir İlim Olarak Ahlak", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, s. 44.

¹¹²⁷ Jürgen Habermas, "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, der. ve ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 233.

¹¹²⁸ Habermas, "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi", s. 234.

içinde yer aldığı tarihsel ufku deşifre ederek yabancı olanı (*öteki*)¹¹²⁹ anlamlı kılan bir diyaloga imkan vermektedir. Bu diyalogun ahlaki bilincin gelişmesindeki rolünü Gadamer'in felsefi hermenötiğinde teklif ettiği ufukların kaynaşması bağlamında yeniden düşünebiliriz. Hermenötik düşüncede önem arz eden ufuk ve ufukların kaynaşması tabirleri belli bir dilsel-tarihsel merkezde pasifize edilen bilincin etkin hale getirilmesini ifade etmektedir.¹¹³⁰ Bu bağlamda ufuk kavramı, bakışı sınırlayan şeyin fark edilmesini ifade etmektedir. Bu durumda etkin bilinç farklı pratiklerin “ön anlama/yargı” olarak da ifade edilen dilsel-tarihsel bağlamından özgürleşmeyi dolayısıyla bu bağlamın diyaloga dayalı olarak genişletilmesi ve zenginleştirilmesini ifade etmektedir. Bu nedenle diyalog, bilinç dışı kalan, henüz dile gelmemiş imkanların keşfi olarak farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesindeki “açık alan”ı anlamlı kılmaktadır. Bu “açık alan” belli bir dilsel-tarihsel merkezi yansıtan ve ispatlayan söylem yerine farklı pratiklerin çoğulcu söylemi eşliğinde kendi tecrübesinin dilsel-tarihsel bağlamına açıklığı korumayı ifade etmektedir. Bu açıklık düşüncenin aşkınlığa/evrenselliğe açıklığını da dile getirmektedir. Zira Levinas'a göre hakikat, çok sayıdaki insani ihtimale ve bütün tarih ve geleneklere hitap edecek tarzda tezahür etmektedir dolayısıyla da rasyonel söylemin evrenselliğe açıklığı bu ihtimali maksimum derecede taşıyabilme kapasitesiyle ölçülmelidir.¹¹³¹ Bu sebeple büyük medeniyet ve evrenselliğin alameti çoğulculuğu rasyonel söylem içerisinde kaynaştırmak değil ona tolerans gösterilebilmekle ilgilidir.¹¹³² Bu perspektifte aşkınlık/evrensellik, dilsel-tarihsel tecrübenin soyut akli çıkarımlarla nesnel ve kesin doğruluğunu ispatlamaktan ziyade bireysel tecrübenin her daim daha da zenginleşebilmesine imkan veren karşılıklı konuşma imkanı olarak tezahür etmektedir. Tatar retoriğin diyalojik bağlamını şöyle tasvir etmektedir:

Daha açık deyişle retorik, tek bir logos ekseninde bir varlık ya da konuyu ele almanın imkansızlığını ortaya çıkaran, bu yüzden karşılıklı kelime ve kavram üretme faaliyetini sürdürmenin zorunluluğunu temsil eden bir kelimedir. Buna göre, retorik anlamı baştan belirlenebilir bir hususu karşılıklı aktarma olayı değil, tam tersine anlamın baştan belirlenemezliği nedeniyle anlam oluşumuna tüm katılımcıların katkı yapmak durumunda kalışıdır. Böylece retorik, anlamın

¹¹²⁹ Palmer, *Hermenötik*, s. 262.

¹¹³⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, s. 63.

¹¹³¹ Levinas, *Difficult Freedom*, s. 52; Emmanuel Levinas, “Kimliklenme Yolları”, çev. Fatih Taştan, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, s. 133.

¹¹³² Levinas, *Difficult Freedom*, s. 52; Levinas, “Kimliklenme Yolları”, s. 133.

metinler-arası ilişki içinde oluşmakta olduğunu ve asla metinler-arasılık dışında anlamın tek bir metinde açığa çıkmadığını fark etme durumudur.¹¹³³

Metinler arası bir mekana yerleşen retoriğin diyalojik bağlamı dilsel-tarihsel sınırlılıklarını fark eden self-refleksiyon sürecini doğurmaktadır.¹¹³⁴ Bu self-refleksiyon sürecinde diyalojik bilinç, retoriğe gönüllü olarak katıldığından kendi dilsel-tarihsel sınırlılıklarına dair açık kalabilmektedir. Dolayısıyla retoriğin diyalojik bağlamı aynı zamanda farklı pratikler arasındaki “açık alan”a imkan vermektedir. Bu “açık alan”da farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesi herhangi bir merkezde kesin bir konsensüsü oluşturmayı değil, tecrübe edilen sorun dâhilinde dilsel-tarihsel bağlama eleştirel bakabilen bir rasyonaliteyi¹¹³⁵ ifade etmektedir. Bu bağlamda sorun merkezli ahlaki bilinç, Tanrı, *ben*, *öteki* gibi merkezlerin kendi hareket noktalarını ispat mantığıyla değil, bu savların tecrübe edilen soruna dair üretkenliği bağlamında teste tabi tutulması olarak yorumlayabiliriz. Bir nevi Kant’ın pratik akli harekete geçiren koşullar olarak yorumladığı Tanrı ve ölümsüzlük idelerine¹¹³⁶ benzer biçimde bilincin yüzleştiği sorunu da pratik akıl için harekete geçirici koşul olarak düşünebiliriz. Bu bağlamda diyaloğu tecrübe edilen sorun merkezinde yürütmek ahlaki hakikati ütopyik bir söylemle değil, şimdi-burada tecrübeye referansla rasyonelleştirmek anlamına gelmektedir. Öyleyse sorun, etik varsayımları şimdi-burada bir tecrübe içinde test etme hadisesidir. Bu sebeple tecrübe edilen sorun bağlamında ahlaki bilinç, her durum ve her şarta uygun ilkeleri keşfetme etkinliği değil, tecrübe edilen biricik durum ve şarta nasıl tepki/cevap verildiği ile ilgili anlamlandırma etkinliğidir.

Tecrübe edilen biricik durumu anlama imkanı olan sorun, ilk önce insanı kendi kaderi ve bireyselliği ile yüzleştirmektedir. Bu yüzleşme Levinas’ın mutlak *öteki* merkezine yerleştirdiği ahlaki bilince yöneltilebilecek önemli bir eleştiriyi ifade etmektedir. Zira kendi ön anlamasından bağımsız *öteki*’ni mutlak manada kavrayabilmek ve onun sorusunu anlayıp cevap verebilmek ütopyik bir tavra işaret etmektedir. Kanaatimizce ahlaki bilinç ancak tecrübe edilen sorunun ortak paylaşılabilir bağlamına referansla anlamlandırılabilir. Zira insanın kendi ve diğer gerçeklikleri anlama için dokuduğu özdeşlik bağıni tahrir eden sorun, bilincin *ben* ile *öteki* arasındaki ilişkinin tek bir merkeze indirgenemeyen zamansal yapısını ortaya

¹¹³³ Burhanettin Tatar, “Hilmi Yavuz’da Retorik Mekan Olarak Medeniyet Sorunu”, *Granada*, S. 4, Kasım 2013, ss. 67-68.

¹¹³⁴ Habermas, “Hermeneutiğin Evrensellik Talebi”, s. 235.

¹¹³⁵ Habermas, “Hermeneutiğin Evrensellik Talebi”, s. 236.

¹¹³⁶ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 24.

çıkarmaktadır. Zamansallık insanın bütünleştirme faaliyetindeki kendine özgü biricik, eşsiz rolünü ön plana çıkarmaktadır.¹¹³⁷ Bilincin bütünleştirme faaliyetindeki zamansallığının görünür olması bireysel bilincin taklit ve alışkanlığa dayalı tecrübesini kutsama ve yüceltmek yerine kendine özgü biricik boyutu aktivite eden self refleksiyonu ön plana çıkarmaktadır. Böylece zamansallık düşüncesi *ben*'in kendi gerçekliğini “daha iyi” olanı arayış etrafında sorgulamasına dair bireysel özgürlük ve sorumluluğunu aktivite etmektedir. Bu özgürlük ve sorumluluk dini ve geleneğinden devraldığı dilsel-tarihsel mirası reddetmeyi değil onun “daha iyi” olan doğrultusunda sorgulanmasını talep etmektedir.

Bu perspektifte sorunun somut zemini, ahlaki bilinçten düşünsel değil, eylemsel bir sorumluluk talep etmektedir. O yüzden her zaman bir eylemle ilişkili olan ahlakın anlamı pratik olanı aşip salt teorik olana indirgenemez.¹¹³⁸ Zira *ben*'in iktidar alanını sarsan tecrübe edilen sorun, teoriden kopup pratik dünyadaki sorunu tecrübe eden tarafları birbirinin parçası haline getirmektedir. Böylece tecrübe edilen sorun dâhilinde ahlaki ilişkide *öteki* anlamlı bir yer edinmektedir. Dahası ilişki içinde olduğumuz *öteki*, ancak bana bir sorunu fark ettirdiğinde anlamlı olan bir *yüz*'e dönüşmektedir. Öyleyse sorun merkezli ahlaki bilinç, varoluşun açık-uçlu doğasını deneyimleme imkanına ve “daha iyi” olanı soruşturmayı anlamlı kılan bir “açık alan”ın oluşumuna şahitlik etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple sorun merkezli ahlaki bilinç, farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesi için Tanrı-*ben-öteki* gibi herkes tarafından kabul edilen teorik bir çerçevenin gerçekleşeceği ertelenmiş zamanı beklemez. Bilinç var olmaya başladığı andan itibaren zaten farklı dilsel-tarihsel merkezlerin çekim gücünün etkisinde olduğundan farklı ahlaki pratikler arasındaki ilişki herkesin kendi çekim gücü kapsamındaki merkezinin geçerliliğini ve etkisini ispatlayarak sağlanamaz. Tam tersine böyle bir ispat mantığıyla farklılıklar arasında ilişki tesis etmeye çabalamak baştan ahlaki olanı hiyerarşik ve hegemonyacı bir söyleme hapsetmek demektir. Dahası bu ispat mantığı şimdi-burada sorumluluk almayı bekleyen ahlaki bilincin tesisini sürekli ütöpik bir zamana ertelemektedir. Öyleyse ahlaki bilinç, ancak başkaları için sorumluluk aldığımızda mümkün olmaktadır. Başka deyişle o, hemen şimdi-burada harekete geçen özgür iradeyi ve sorumluluk almayı talep etmektedir. O

¹¹³⁷ Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, s. 287.

¹¹³⁸ Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 107; Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, s. 45; Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, s. 73; Levinas, “Fenomenolojik Varlık Kuramı I: Bilincin Mutlak Varoluşu”, s. 88.

nedenle bilinç, ahlaki yüzleşme esnasında kendi teorik zeminini ispatlayacak ve onu bir merkeze dönüştürecek zamana sahip değildir.

Nitekim belli bir merkez etrafında spekülâtif bir zemine dayandırılan ahlaki bilinç *öteki* ile ilişkiyi yasa bağlamına indirgemektedir. Yasa bağlamında ahlaki bilinç yüzleştiği insanı, Levinas'ın ifadesiyle silüete dönüştürmektedir. Yasanın idealize ettiği mükemmelliğe erişim amacı *öteki*'nin somut varoluşsal tekil varlığını önemsizleştirmektedir. Mükemmelleştirme idealinin günümüz örneğini teşkil eden yapay zeka da benzer şekilde *öteki*'nin tekil varoluşunun sınır durumunu idrak edemediğinden ahlaki yüzleşmeye olanak tanımaz. Yapay zeka örneğinde olduğu üzere ideal çerçeveye dayalı olarak temellendirilecek ahlaki bilinç *öteki*'nin sınır durumunu kavrayamayan dolayısıyla tıpkı bir parazit gibi yüzleştiği insanı kendi amaçları doğrultusunda sömürmeye açık ilişki tarzına gebe görünmektedir. Bu durumda da ahlaki hakikat *öteki* ile ilişkiden bağımsız, monolojik bir söylem içerisinde aklın kendini meşrulaştırma sürecine dönüşmektedir. Öyleyse spekülâtif olarak evrensel ve nesnel ahlaki bilinç tasarımı sınıfsal ve hiyerarşik bir düzen varsayan yasadan ayırt edilemez. Bu sebeple sorun merkezinde diyalog dediğimiz şey tekil, biricik, tekrarlanamaz belirli tek bir duruma referansta bulunmaktadır. Dolayısıyla da sorun merkezli ahlaki bilinç aynen başka durumlar içinde tekrarlanamaz ve biricik bir ahlaki ilişki içinde bulunduğunu fark etmeyi ifade etmektedir.

Sorun merkezli diyalogda ahlaki bilinç, açık-uçlu ilişki içerisinde olup her bir yeni ve farklı durumda kendine has ve tekrar edilemez şekilde karar vermek zorunda olduğunu idrak eden sorumlu ve özgür bir karakter arz etmektedir. Bu perspektifte ahlaklı olmak bir tatbikat sorunu ya da belli kriterlere uyma sorununa indirgenememektedir. Bu durumda ahlaki bilinç ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğine dair kategorik ve kavramsal kriterlere direnç gösterdiğinden yasa ve ahlak arasındaki fark da belirginleşmektedir. Nitekim sorun merkezli ahlaki bilinç Levinas'ın *üçüncü*'nün devreye girdiği adalet (yasa) ve siyaset bağlamını koruyan fakat ona indirgenemeyen açık-uçlu bir ilişki içinde cereyan ettiğine işaret etmektedir. Fakat bu durumda ahlaki bilinç, Levinas'ın iddia ettiği gibi yasa ve siyaset bağlamına öncel ve onları kapsayan bir zemin teşkil etmese de onların yenilenişine kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla sorun merkezli ahlaki bilinç, ilkeleştirme veya yasalaştırma sürecine indirgenememektedir. Bu bağlamda yasanın farklılığı ve aynılığı

uzlaştırabildiği bilinç mitosuna¹¹³⁹ karşı eleştirel bir yaklaşım sunmaktadır. Çünkü sorun tekil, belirli tek bir durumla ilişkilidir ve başka durumlar içerisinde tekrarlanamaz. Yani bu perspektifte ahlaklı olmak bir tatbikat sorunu ya da belli normlara uyma olarak yorumlanamadığından ahlaki bilinç de ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğine dair yasalara indirgenemez.

Bu bağlamda yüzleşme ahlakı, bilincin belli merkezi söylemler eşliğinde idealize edilip kutsallaştırdığı dilsel-tarihsel bağlamın sorgulanarak farklı pratikler arasında asgari düzeyde iletişim ve diyalog kurulmasını ifade etmektedir.¹¹⁴⁰ Yüzleşme ahlakı Tatar'ın ifadesiyle mevcut anın zorlayıcı taleplerini ve sorunlarını görme ve bu talep ve sorunlara tarihsel eylemi yönlendirerek karşılık verme çabası olarak ütopyik olmayan gerçekçi hedefler ekseninde¹¹⁴¹ ahlaki bilincin anlamlandırılmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla sorun merkezli diyalojik bilinç somut varoluşsal bağlamdaki tekil olanla karşılıklı iletişimi gerektirdiğinden *öteki* ile ahlaki ilişki yatay düzlemde hareketle yorumlanmaktadır. Bu yatay düzlemdeki somut varoluşsal boyuttaki tekil olan *öteki* ile kurulan ilişki bilincin dilsel-tarihsel bağlamının pörsüyen ve işlevsiz kalan boyutlarının yenilenişini içeren pratik/eylemsel bir boyuta sahiptir. Bilhassa dul, yetim, yoksul olan savunmasız ve zayıf *öteki* bu dilsel-tarihsel bağlamın pörsümüş yapısını çok daha net olarak yansıtmaktadır. Bu yansıma kendisini belli bir merkez bağlamında meşrulaştıran ahlaki bilince kendi merkezi konumunu eleştirme ve test etme imkanı sunmaktadır.

Kendini belirli bir merkeze konumlandırmış olan *ben*, sorun merkezinde yüzleştiği zayıf veya güçlü *öteki* vasıtasıyla daha iyi olana dair eylemsel bir boyuta ve sorumluluk almaya davet edilmektedir. Bu nedenle yüzleşme ahlakı Tatar'ın ifade ettiği üzere şimdi-burada yapılması gerekeni görebilme ve onu gerçekleştirilebilmeyi ifade etmektedir.¹¹⁴² Yüzleşme ahlakı farklı pratiklerin ortak tecrübe ettikleri sorun merkezinde tartışıldığı için eylemsel bir boyuta sahiptir ve insanlar arası ilişki esnasında cereyan etmektedir. Yüzleşme ahlakında bilincin rolü yüzleştiği sorunu açıklama değil anlama ve sorumluluk almakla ilgilidir. Öyleyse ahlaki bilinç için refleksiyon salt spekülasyon söylem üretme değil, soruna cevap üretebilme yeteneği ile ilişkilidir. Zira Hartmann'ın herhangi bir felsefi düşüncenin değerini belirleyen şeyi

¹¹³⁹ Saygın, *Levinas Etiğine Giriş*, s. 26.

¹¹⁴⁰ Tatar, "Siyasi Hermenötik Sorunu Hakkında Bazı Notlar", ss. 167-168.

¹¹⁴¹ Tatar, "Siyasi Hermenötik Sorunu Hakkında Bazı Notlar", ss. 167-168.

¹¹⁴² Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, s. 113.

sorunları çözülebilmek yetisi olarak ifade etmesi¹¹⁴³ yüzleşme ahlakının kritik noktasına temas etmektedir. Bu bağlamda da ahlaki bilinç somut varoluşsal durumlar içerisindeki sorunları yakalayabilme ve bu soruları üretken bir tarzda yorumlayarak cevap bulabilme yeteneği ve pratiğine işaret etmektedir.¹¹⁴⁴

Yüzleşme ahlakındaki eylemsel boyut katılımcıların (*ben-sen* ilişkisi) karşılıklı düşünme ve konuşmada birbirlerinin yerine ikame edilemeyen fakat sorun merkezinde birbirlerine tercüme edilebilir ortak bağlamın¹¹⁴⁵ oluşturulmasına işaret etmektedir. Ahlaki yüzleşmede sorunun yarattığı gerilim eylemsel boyuttaki özgürlük ve sorumluluk alanını ön plana çıkarmaktadır. Zira sorun merkezli ahlaki bilinç, herkes tarafından taklit edilmesi gereken evrensel bir doğruluk kriteri sunmamaktadır. Bu perspektifte ahlaki ilişki, Levinas düşüncesinde vurgulandığı üzere *yüz*'ün biricikliğinde açılan, tekrarlanamaz ve paylaşılamaz bir mekan içerisinde cereyan etmektedir. Tecrübe edilen sorun ise tekrar edilemez bu biricik zaman ve mekanda ahlaki bilincin *öteki*'ne tercüme edilebilirliğini mümkün kılmakta; *ben* ve *öteki* arasındaki ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan "açık alan" için zorlayıcı ve bağlayıcı ortak zemine kaynaklık etmektedir. Bu sebeple farklı pratiklerin yüzleşmesinden biricik, paylaşılamayan bir zaman ve mekan "sorun" içerisinde keşfedilebilmektedir. Sorun hem çeşitliliği ve farklılığı anlamlı kılmakta hem de çokluğu bir arada tutan unsura işaret etmektedir. Bu bağlamda sorun merkezli ahlaki bilinç tecrübeyi ve *öteki*'nin varlığını peşinen varsaymaktadır. Tecrübe edilen sorun *ben*'in merkezi konumunu sarsarak onu çevresiyle yani farklı ahlaki pratiklerle yeni bir ilişkiye zorlamaktadır. Soyut-akli düzeyde kutsallaştırılan *ben*'in yerleştirildiği merkezi konum bir sorun içerisinde eleştirilip yeniden formüle edilebilme fırsatına sahip görünmektedir. Zira tecrübe edilmekte olan sorun bağlamında *öteki* güçlü veya zayıf hangi sınırlar dâhilinde olursa olsun hem sorunun var olmasında hem de çözülmesinde aktif olarak yer almaktadır.

Nihayetinde küresel dünyada toplumların homojenliğini ve büyük anlatıların da işlevselliğini yitirmesiyle birbirinden farklı pek çok dil oyunu beklenmedik an ve zamanlarda birbirleriyle yüzleşmektedir. Bu ortamda bilinç ve bilincin bulunduğu farklı bağlamlardaki çeşitli yorumlar daima karşılıklı bir gerilim içinde bulunmaktadır.

¹¹⁴³ Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, s. 119.

¹¹⁴⁴ Burhanettin Tatar, "Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu", *İslâmiyât*, 3/2, Nisan-Haziran 2000, s. 59.

¹¹⁴⁵ Habermas, "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi", s. 245.

Kanaatimizce küresel olarak şartlandırılmış bireysel ahlaki bilincin özgürlük varsayımı (özerkliği) ile farklı pratiklerin gittikçe yakınlaşan ilişkisi arasındaki gerilim belli bir sorun ekseninde yüzleşme olarak yorumlandığında anlamlı bir ilişkiye dönüşebilir. Başka bir ifadeyle küresel tecrübeye bilinç, ahlaki hakikate dair farklı yorum tarzlarının çoğulluğunu ancak tecrübe edilen sorunun bağlayıcı ve zorlayıcı zemininde anlamlandırabilir. Böylece saf entelektüel (spekülatif) olmayan somut bir gerçekliğin ahlaki boyutu özne-nesne ontolojisine indirgemeksizin makul olarak tartışılabilir. Sorunun bağlayıcı ve zorlayıcı etkisi altındaki yüzleşme ahlakı, herhangi bir nesnel ve ideal ölçüt bağlamında bir çözüm ortaya koymaya çalışmaz.

Sorun merkezli ahlaki bilinçten maksat mantıksal cevaplar üretmek değil, kendi bilincinin sınırlılığını keşfetmek ve *öteki*'ne alan açmak ile ilgilidir. Zira kendisini eleştiremeyen ve sınırını fark edemeyen akıl rasyonel değil dogmatik¹¹⁴⁶ olduğundan farklılıklara dair katı sınırlara sahiptir. Öte yandan sorun bağlamındaki diyalogda insanlar arası ilişki herhangi bir genel-geçer mutabakata varmak zorunda da değildir. Daha çok diyalog ortamındaki farklı sınır tecrübelerine kayıtsız kalmamak bağlamında bilincin ahlaki düzeyi anlamlandırılmaktadır. Bu etik farkındalık karşılıklı ilişki içerisinde ortaya çıkan ve sorunun açtığı biricik zaman ve mekan ifade etmektedir. Öyleyse bu perspektifte bilinç, bireysel ve toplumsal kendi gerçekliğiyle yüzleşme imkanına kavuşmaktadır. Yani bilinç dini, siyasi, felsefi “üst anlatı”lardan hareketle kendi meşruluğunu kazanamadığı için ahlaki bilinç bireysel derinlikte anlamını kazanmaktadır. Aynı zamanda meşruluğunu belirli bir otoriteden kazanamayan bilinç, yüzleştiği farklı pratiklerle yüzleşmesinde hegemonyacı bir dil üretmez. Bilakis sorunun gerilimi içinde açılan biricik zaman ve mekan bilincin kendi bireysel anlatılarıyla yüzleşip onların meşru ve geçerliliğini sorgulama fırsatı sunmakta ve bilincin “daha iyi” olana açıklığını korumaktadır.

Bu açıklığın korunmasına referansta bulunan sorun merkezli ahlaki bilinç gündelik dile dair üst bilincin gelişimine katkı sunmaktadır. Diğer bir deyişle büyük anlatıların merkezi rolünü kaybettiği küresel dünyada farklı merkezlerde kendi meşruluklarını ilan etmiş olan çeşitli ahlaki pratikler, tecrübe edilen ortak sorun dâhilinde eleştirel bir boyuta taşınmaktadır. Herhangi bir anlatının meşruluğu, sorunun yarattığı gerilimin azaltılmasına katkı sunabilmesiyle anlamını kazanmaktadır. Bir bakıma hangi merkezden hareket ederse etsin farklı ahlaki pratiklerin “sorun”

¹¹⁴⁶ Tatar, “Siyasi Hermenötik Sorunu Hakkında Bazı Notlar”, s. 164.

ekseninde yüzleşmesini anlamlandırma eleştirel ve paylaşılabılır bir etik imkanı barındırmaktadır. Bu etik bilinç spekülâtif değil, ahlaki varsayımların varoluşsal somut bağlama taşınması ve eylemsel/performatif bir boyut kazanmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda farklı pratikler arasındaki yüzleşme ahlakı, insanlar arası ilişkilerde kendi yaşam tarzı ve eylemlerine yöneltilen “sorun” ekseninde “mevcut an”da açılan biricik bir mekanda cereyan etmektedir. Sorun merkezinde farklı pratikleri yüzleştiren “açık alan”, bilincin kendi dilsel-tarihsel sınırlarını keşfedebildiği ve ötekiliğe açık kalabilen diyalojik bilince işaret etmektedir. Bu diyalojik bilinç Tanrı, *ben*, *öteki* gibi çeşitli mecralarda şekillenen farklı pratiklerin birbirini baskılayıp yok etme amacı gütmeyen “daha iyi” olan etrafında yüzleşmesine olanak tanımaktadır.



4. SONUÇ

Tezimizde Gazali ve Levinas düşüncesinden hareketle *ben* merkezli mevcut paradigmadaki soruları ve onlarla ilişkili problemleri analiz ederek farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeyi mümkün kılan “açık alan”ın imkanı sorgulandı. Böyle bir “açık alan”ın imkanı için bilincin arızı karakterinin ve somut varoluşsal dünya ile bağının yeniden yorumlanmasının önemine değinildi. Bu yüzden öncelikle “açık alan”ın imkan ve sınırlılıklarını keşfedebilmek için günümüz ahlak düşüncesi üzerinde hala etkisini sürdüren Gazali ve Levinas düşünceleri ön plana çıkarıldı. Farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeyi mümkün kılan “açık alan”ın imkanı Gazali düşüncesinde Tanrı merkezli yorumlanırken, Levinas düşüncesinde Tanrı’nın etiğe göre ikincil pozisyonda kaldığı *öteki* merkezli yorumlanmaktadır. Tanrı ve *öteki* merkezli ahlaki yüzleşmedeki dikkat çekici husus, “açık alan”ın imkanının bilince dışsal ve aşkın mutlak bir gerçeklikten hareketle yorumlanmış olmasıdır.

Her iki düşünür için aşkın ve mutlak zemine dayandırılan *öteki* ile yüzleşme, Gazali düşüncesinde Nur metafiziği; Levinas düşüncesinde ise Yüz metafiziği olarak rasyonelleştirilmektedir. Bu aşkın ve mutlak metafizik zeminin her şeyi kuşatan ontolojik imkanı, Gazali düşüncesinde lehv-i mahfuz; Levinas düşüncesinde Var (İl y a) tasavvuru bağlamında tartışılmaktadır. Başka bir ifadeyle Gazali düşüncesinde her an yaratan Tanrı’nın kudret ve iradesini yansıtan lehv-i mahfuz tasavvuru; Levinas düşüncesinde ise bilinç dahil her şeyin yok olup gittiği bir yer, boşluğun doluluğu ya da sessizliğin uğultusu olarak öznesi olmayan (impersonnel) Var (il y a) tasavvuru, farklı pratikleri birbirine bağlayan ortak ontolojik zemini rasyonelleştirmektedir. Dolayısıyla ahlaki yüzleşmeyi olanaklı kılan “açık alan”ın ontolojik imkanı her iki düşünür bağlamında da dini veya felsefi metafizik bir kabule dayandırılarak tartışılmaktadır.

Farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesini olanaklı kılan “açık alan”ın epistemolojik imkanını ise her iki düşünür, somut varoluşsal tecrübe bağlamını ön plana çıkararak yorumlamaktadır. Bu epistemolojik boyut, Gazali düşüncesinde Tanrı’nın mutlak kudret ve iradesiyle ilişkili vahyi süreç bağlamında tartışılmakta bu da alemdeki varlık tecrübesine dayanan kalbe atılan nur (mistik vizyon) olarak rasyonelleştirilmektedir. Levinas düşüncesinde ise Descartes’ten ilham alınan Sonsuz fikrine referansta bulunan *yüz*’e tanıklık olarak yorumlanmaktadır. Her iki düşünür de her ne kadar dikkatlerimizi aşkın zemine çekiyorsa da bu aşkın zeminin keşfini somut varoluşsal dünyaya

referansla tartışmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle bu düşünürler ahlaki yüzleşmenin epistemolojik boyutunu somut varoluşsal bağlamdan hareketle anlamlandırmaktadır.

Somut varoluşsal bağlamda farklı pratiklerin ahlaki hakikat hakkında karşılıklı konuşmasını anlamlı kılan ve insanlar arası ilişkiye kaynaklık eden dil, Gazali düşüncesinde sembolik-mecazi, Levinas düşüncesinde *söylenmiş-söyleme* bağlamında analiz edilmektedir. Tarihsel olandan aşkın olana yükseliş, Gazali düşüncesinde sembolik-mecazi dil ikilemi; Levinas düşüncesinde de *söylenmiş-söyleme* ikilemi bağlamında tartışılmaktadır. Bu dilsel boyutta sorumluluk fikrinin Gazali düşüncesinde iman, teklif ve itaat, Levinas düşüncesinde ise rehinelik, pasiflik ve maruz kalma kavramları ekseninde yorumlandığı görülmektedir. Her iki düşünür de mutlak aşkın zemine referansla bilincin epistemolojik imkanının zamansal arızı karakterini ön plana çıkarmaktadır. Bilincin zamansal arızı karakteri nedeniyle farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesini olanaklı kılan “açık alan” spekülatif değil, somut varoluşsal dünyaya referansla anlamlandırılmaktadır. Bu da farklı pratiklerin yüzleşmesini mümkün kılan “açık alan”ın ahlaki karakterini ön plana çıkarmaktadır.

Bu çerçevede her iki düşünür farklı pratikleri yüzleştiren ahlaki bilincin zamansal arızı karakterine vurgu yaparak *ben* merkezli modern bilincin eleştirilmesinde tezimiz açısından önemli bir perspektif sunmaktadırlar. Daha açık ifade etmek gerekirse her iki düşünür de ahlaki ilişkinin imkanı için mutlak ve aşkın anlamda dışsal zemine referansta bulunarak bilincin ahlaki hakikati kavrama konusundaki zamansal arızı niteliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu sebeple bu iki düşünür farklı pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan mutlak aşkın zeminin somut varoluşsal dünyada arızı olarak kavranışını “mistik vizyon” ve *yüz* olarak kavramsallaştırmaktadır. Fakat ahlaki bilincin zamansal tecrübesine dikkat çeken mistik vizyon ve *yüz* kavramları her ne kadar somut varoluşsal zeminin önceliğini vurgulasa da yine de bu kavramların anlam kazanabilmesi için daha geride duran bilince aşkın metafizik söylemin kabulü gerekmektedir. Öyleyse günümüzde *ben* merkezindeki çoğul dünyanın eleştirel bir bağlama taşınması için ya Gazali’nin Tanrı merkezli ya da Levinas’ın *öteki* merkezli aşkın zemininin kabul edilmesi gerekmektedir. Günümüzde bu aşkın zemine dair söylemlerin ilkinin etkisi ve yaygınlığı azalmış iken; ikincisi ütöpik bir pencere sunmaktadır. Dahası günümüzde tam da böyle bir metafizik zeminin imkanına şüphe ile yaklaşan bir bilinç durumu söz konusudur. Bu yüzden her iki perspektif farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesindeki

ontolojik, epistemolojik ve dilsel bağlamı dini veya felsefi metafizik bir söyleme dayandırdığından, ahlaki yüzleşmenin imkanını bu metafizik zeminin kabulüne erteliyor görünmektedirler. Nitekim günümüzde bilim ve teknolojik gelişmelerin hız kazanmasına paralel olarak geleneksel dini ve felsefi “üst anlatı”ların sarsılmasıyla aşkın mutlak zemine dayalı ahlaki bilincin imkanı problem haline dönüştürmüştür. Bu durum özellikle de farklı dini, felsefi ya da geleneksel anlatılara sahip çeşitli pratikler arasındaki ahlaki yüzleşmenin nasıl anlamlandırılacağı sorunuyla bizleri yüzleştirmektedir. Bu sebeple tezimizde Tanrı, *ben*, *öteki* gibi çeşitli merkezlerde temellendirilen farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesini olanaklı kılan “açık alan”ın imkanı için diyalojik bilinç kavramı ön plana çıkarılmaktadır.

Farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan “açık alan” Gazali düşüncesinde Tanrı merkezinde, Levinas düşüncesinde ise *öteki* merkezinde tartışılırken tezimizde bu farklı merkezler arasındaki ilişkinin imkanı insanın dilselliğinden hareketle yorumlanmıştır. Ayrıca “açık alan”ın ontolojik zemini Gazali’de Tanrı’ya referansta bulunan lehv-i mahfuz; Levinas’ta Var’a (il y a) referansta bulunan *yüz* ekseninde tartışılırken tezimizde ise “fenomen” kavramı ekseninde tartışılmıştır. Bu ontolojik zeminin ortak-bağlayıcı boyutunun keşfedilmesi Gazali’de “mistik vizyon”, Levinas’ta “pasiflik” ve “rehine olma” olarak tartışılırken tezimizde ise tecrübe edilen mevcut “sorun” bağlamında anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla bu tezde ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan “açık alan”, insanın tecrübesine kaynaklık eden dilselliğine bağlı olarak ortaya çıkan “sorun” bağlamında kurulan diyalog ekseninde yorumlanmıştır. Hangi merkezden anlamlandırılırsa anlamlandırılırsın insanın dilselliği, dilin temel işlevi olan karşılıklı konuşma ve iletişime dayandığından şiddet ve hegemonyaya dönüştürmeyen ahlaki yüzleşmeye olanak tanıdığı vurgulanmıştır. Zira insanın dilselliği, somut varoluşsal pratik dünyanın tarihsel boyutuna ayna tutmaktadır. Bu ayna sayesinde bilinç pratik dünyanın çoğulluğunu seyretme imkanına kavuşmaktadır. Dilsellik olgusu ahlaki bilincin pratik dünyanın somut varoluşsal zemininin spekülatif bağlamda tamamen aşılabileceği fikrine karşı nükseden şüpheyi seslendirerek onun *bütün*’e dair arzı karakterini ön plana çıkardığından karşılıklı konuşmayı anlamı hale getirmektedir.

Günümüzde dini ve felsefi metafizik söylemlere direnç gösteren *ben* merkezli düşünmeye alışkın bilincin hem arzı karakterini ön plana çıkarmak hem de ahlaki yüzleşmeye zemin olacak somut varoluşsal dünyanın ontolojik zeminini

anlamlandırmak için fenomenolojideki “fenomen” kavramının rolü ele alınmıştır. Zira tezimizde birbirinden farklı merkezlerde şekillenmiş geleneksel dini ve felsefi metafizik söylemlerin yüzleşmesi konu edildiğinden ontolojik zeminin anlamlandırılması için herhangi bir metafizik referans gerektirmeyen fenomen kavramının işlevselliğine değinilmiştir. Zira fenomen kavramı metafizik zemin talep etmeksizin ortak olarak tecrübe edilen “şey”e (sache) dikkat çektiğinden farklı pratiklerin karşılıklı konuşmasındaki (diyalog) ortak-bağlayıcı zeminin tecessümüne imkan tanımaktadır.

Fenomen bağlamındaki ontolojik zeminde farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesi somut varoluşsal dünyada tecrübe edilen sorun merkezli olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu sebeple ahlaki bilincin imkanına dair geleneksel dini veya felsefi metafizik söylemler bu tezde “merkez” kavramı ekseninde ele alınıp farklı merkezlerde şekillenen çeşitli pratikler arasındaki ahlaki yüzleşme imkanı soru-cevap diyalektiği ekseninde tartışılmıştır. Soru-cevap diyalektiğindeki ahlaki yüzleşmede bir yandan Gazali’nin insanın kurtuluşu ve mutluluğu bağlamında vurguladığı üzere insanın sahip olduğu vasıfları zenginleştirmesini sağlayan, öte yandan da Levinas’ın iddia ettiği üzere *yüz*’ün somut varoluşsal zeminine dayalı sorgu ve talebinde açılan biricik zaman ve mekanda sorumluluk alabilen ahlaki bilincin imkanına vurgu yapılmıştır. Ahlaki varoluşun biricik tecrübi yönü, ahlakın bir yasaya indirgenemez oluşuna dolayısıyla da “en yüksek iyi”nin ne anlama geldiğinin ahlaki ilişki esnasında her daim sorgulanmaya açık diyalektik boyut arz ettiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla yasa ve siyasetten farklı olarak “daha iyi” olan konusundaki eleştirel boyutun canlılığı ve sürekliliğini sağlamada ahlakın rolüne vurgu yapılmıştır. Bu sebeple farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesine olanak tanıyan ahlaki bilincin imkanını soyut spekülâtif bağlamdan değil, tecrübe edilen “sorun” merkezinde somut varoluşsal ortak dünyadan hareketle yorumlamanın kendi içinde monadlaşmış *ben* merkezli söylemleri birbirine tercüme edilebilir kıldığına dikkat çekilmiştir.

Farklı pratiklerin birbirine tercüme edilebilirliği bağlamında yüzleşme ahlakı, bilincin belli merkezi söylemler eşliğinde idealize edilip kutsallaştırdığı dilsel-tarihsel bağlamının sorgulanarak farklı pratikler arasında asgari düzeyde iletişim ve diyalog kurulmasını ifade etmektedir. Bu iletişim ve diyalog Gadamer’in oyun kavramı eşliğinde analiz edilmiştir. Bu perspektifte mevcut anın zorlayıcı taleplerini ve sorunlarını görme ve bu talep ve sorunlara tarihsel eylemi yönlendirerek karşılık verme

çabası olarak ütopyik olmayan gerçekçi hedefler ekseninde ahlaki bilincin yorumlanma imkanına dikkat çekilmiştir. Nitekim ahlaki bilinç somut varoluşsal durumlar içerisindeki sorunları yakalayabilme ve bu sorunlara üretken bir tarzda yorumlayarak cevap bulabilme yeteneği ve pratiğine işaret etmektedir. Bu perspektifle ahlaki ilişkinin Levinas düşüncesinde vurgulandığı üzere *yüz*'ün biricikliğinde açılan, tekrarlanamaz ve paylaşılamaz niteliğini metinler arası boyutta “sorun” merkezli ahlaki bilinç bağlamında yeniden anlamlandırılabilmesi hususu tartışılmıştır. Nitekim tecrübe edilen sorun, tekrar edilemez bu biricik zaman ve mekanda ahlaki bilincin *öteki*'ne tercüme edilebilirliğini mümkün kılarak *ben* ve *öteki* arasındaki ahlaki yüzleşmeye olanak tanıyan “açık alan” için zorlayıcı ve bağlayıcı ortak zemine kaynaklık etmektedir. Farklı pratiklerin ahlaki yüzleşmesinde ortaya çıkan sorun için talep edilen çözüm, tekrarlanamaz biricik ilişki tarzına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla farklılıkların birbirleriyle ahlaki yüzleşmesi *bütün*'ün parçaya tatbik edildiği bir ilişkide değil, sorgulamaya daima açık olmayı dile getiren diyalojik ilişki içinde yeniden yorumlanmıştır.

Bilincin “sorun” merkezli diyalojik yapısı somut varoluşsal bağlamdaki tekil olanla karşılıklı iletişimi gerektirdiğinden *öteki* ile ahlaki ilişki yatay düzlemde hareketle ele alınmıştır. Zira yüzleşme ahlakında sorun tekil, belirli tek bir durumla ilişkilidir ve başka durumlar içerisinde tekrarlanamaz. Dolayısıyla sorun merkezli ahlaki bilinç, ilkeleştirme veya yasalaştırma sürecine indirgenememektedir. Yani bu perspektifte ahlaklı olmak bir tatbikat sorunu ya da belli normlara uyma olarak yorumlanmadığından ahlaki bilinç de ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğine dair yasaya değil tekil, biricik, tekrarlanamaz belirli tek bir duruma referansta bulunmaktadır. Dolayısıyla sorun merkezli ahlaki bilinç aynen başka durumlar içinde tekrar edilemezliği ve biricik bir ahlaki ilişki içinde bulunulduğunu fark etmeyi ifade etmektedir. Sorun merkezli diyalogta ahlaki bilinç, açık-uçlu ilişki içerisinde olup her bir yeni ve farklı durumda kendine has ve tekrar edilemez şekilde karar vermek zorunda olduğunu idrak eden sorumlu ve özgür bir karakter arz etmektedir. Bu durumda ahlaki bilinç ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğine dair kategorik ve kavramsal kriterlere direnç gösterdiğinden yasa ve ahlak arasındaki fark da belirginleşmektedir. Dolayısıyla bu yatay düzlemdeki somut varoluşsal boyuttaki tekil olan *öteki* ile kurulan ahlaki ilişki bilincin dilsel-tarihsel bağlamının pörsüyen ve işlevsiz kalan boyutlarının yenilenişini içeren pratik/eylemsel bir boyuta sahiptir. Bu

perspektifte kendini belirli bir merkeze konumlandırmış olan *ben* sorun bağlamında yüzleştigi zayıf veya güçlü *öteki* vasıtasıyla “daha iyi” olana dair eylemsel bir boyuta ve sorumluluk almaya davet edilmektedir. Yüzleşme ahlakında bilincin rolü yüzleştigi sorunu açıklama değil anlama ve sorumluluk almakla ilgilidir. Bu bağlamda ahlaki bilinç için refleksiyon salt spekülatif söylem üretme değil, soruna cevap üretebilme yeteneği ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla farklı pratikleri ahlaki olarak yüzleştiren açık alan”ın imkanı Tanrı, *ben*, *öteki* gibi merkezlerin kendi hareket noktalarını ispat mantığıyla değil, bu savların tecrübe edilen sorun çerçevesindeki üretkenliği bağlamında teste tabi tutularak “daha iyi” olana her daim açık kalabilmeyi ifade etmektedir.



KAYNAKÇA

- Acar, Sengün Meltem, “Levinas’ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş”, *Kaygı*, S. 27, Güz 2016, ss. 93-110.
- Adorno, Theodor W., *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Afifi, Ebu’l-Âla, “Risalenin Eleştirel Tahlili”, *Varlık, Bilgi, Hakikat, Mişkâtü’l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.
- Akyol, Aygün, “Gazzâlî’de Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi”, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz, Nobel Yayınları, Ankara 2016.
- Albayrak, Mevlüt, “Gazali’nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, *İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, 3/3-4, 2000, ss. 354-363.
- Alford, Fred, “Totalite’nin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu”, çev. H. Emre Bağce, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 7/28, Ağustos, Eylül, Ekim-1, 2004, ss. 129-154.
- Alon, Ilai, “Al-Ghazâlî on Causality”, *Journal of the American Oriental Society*, 100/4, October-December 1980, ss. 397-405.
- Alper, Ömer Mahir, “Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak 2014, ss. 51-66.
- Anlı, Ömer Faik, “Levinas’ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında “Ben”in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti”, *Posseible Düşünme Dergisi*, S. 1, <http://www.possible.com/uploads/dergi/10.pdf> (11.05.2016), ss. 12-32.
- Arendt, Hannah, *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, Sel Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Arıcı, Müstakim, “Ahlâk neyi Bilmektedir? Bir İlim Olarak Ahlak”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, ss. 43-78.
- Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.
- _____, *Metafizik*, çev. Ahmer Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2019.
- _____, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- _____, *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- Arkan, Atilla, “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazzâlî”, *900. Vefât Yılında İmâm Gazâlî*, ed. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, ss. 653-665.
- Arpaguş, Hatice K., “Gazzâlî’nin Penceresinden Akıl ve Taklid”, ed. İlyas Çelebi, *900. Vefât Yılında İmâm Gazâlî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, ss. 305-325.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon’a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Atterton, Peter ve Matthew Calarco, *On Levinas*, Wadsworth, United States of America 2005.
- Augustinus, *İtirafımlarım*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.

- Aydın, Hasan, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012.
- Aydın, Mahmut, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Milel ve Nihal*, 6/2, Mayıs-Ağustos 2009, ss. 9-30.
- Aydın, Mehmet, “Gazali’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, *DEÜİFD*, S. XXXII, 2010, ss. 169-210.
- Aydınlı, Yaşar, “Gazâlî’de Mistik Tecrübe ve Akıl”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47/3, 2011, ss. 147-154.
- _____, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Emin Yayınları, Bursa 2013.
- Badiou, Alain, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- _____, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2011.
- Berger, Peter, “Sekülerleşmenin Toplumsal Kaynakları”, çev. Nuran Yavuz, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, eds. Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2017, ss. 277-287.
- Bernasconi, Robert, *Levinas Okumaları*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013.
- Bruns, Gerald L., “On The Coherence of Hermeneutics and Ethics An Essay on Gadamer and Levinas”, *Gadamer’s Repercussions Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. Bruce Krajewski, University of California Press, California 2004.
- _____, “Gazali’nin Tasavvufî Hermenötüğü”, çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, 13/3-4, 2000, ss. 420-428.
- Cabirî, Muhammed Abid, “Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, *AÜİFD*, XLIV/1, 2003, ss. 399-413.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2008.
- Cihan, Ahmet Kamil, “Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazali”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta, 12-14 Mayıs 2011, ss. 23- 36.
- Critchley, Simon; “Levinas’ın Siyasete Yaklaşımında Beş Problem”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, çev. İkbâl Bakır, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 451-469.
- Çağrıncı, Mustafa, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 1-9.
- _____, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 489-505.
- _____, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- _____, *Gazzâlî’ye Göre İslam Ahlakı: Teori ve Pratik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Çırakman, Elif, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 407-433.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.

- Dallals, Ahmad, "Ghazālī and The Perils of Interpretation", *Journal of the American Oriental Society*, 122/4, October-December 2002.
- Dallymar, Fred, "Eyleme ve Var Olmaya Bırakma: Kaynaksal Praksis Üzerine Heidegger", *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, İstanbul: Doğu Batı, 2010, ss. 403-423.
- Demirkol, Murat, "İslâm Ahlâk Literatüründe Başlıca Perspektifler", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 125-171.
- Deniz, Şefik, *The Problem of Transcendence: Time or Thought and The Question of The Unit of Being in Hermeneutic Ontology*, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2001.
- Descartes, Rene, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Ragib Minareci, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2004.
- Direk, Zeynep, "Ahlâk ve Farklılık", *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, ss. 79-88.
- _____, "Levinas ve Kierkegaard Etik ve Politika", *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, S. 1, Ocak-Nisan 2008, ss. 141-164.
- _____, "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 7-39.
- _____, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, Ankara 2013.
- Draaismaa, Douwe, *Bellek Metaforları Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*, çev. Gürol Koca, Metis Yayınları, İstanbul 2014.
- Druart, Thérèse-Anne, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge University Press, United Kingdom 2005.
- Duman, Fatih "Evrensellik ve Tarihsellik Arasında Burke -Ahlâkım/Siyasetin Felsefi Temelleri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S. 19-20, Kış-Bahar 2009, ss. 9-34.
- Dünya, Süleyman, "Giriş", Ebu Hamid el-Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri Makâsıd-ı Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul 2006.
- Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
- _____, *Mutluluğun Kazanılması Tahsilü's Sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2015.
- Ebu Sway, Mustafa, *Al-Ghazzâlîyy A study in Islamic Epistemology*, Dewan Bahasan dan Pustaka, Kuala Lumpur 1996.
- Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, Literatür Yayınları, İstanbul 2009.
- Eflâtun, *Philebos ya da Haz Duygusu Üzerine*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989.
- _____, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- Ellul, Jacques, *Sözün Gözden Düşüşü*, çev. Emre Can Ercan, Sentez Yayınları, İstanbul 2017.

- Emiroğlu, İbrahim, “Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde Muhataplarını veya Muarızlarını Red Gerekçeleri”, *TYB Akademi*, 1/1, Ocak 2011, ss. 173-199.
- Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- _____, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şa-to, İstanbul 2004.
- Gadamer, Hang-George, “Felsefe ve Edebiyat”, *Edebiyat Nedir?*, çev. Şahbender Çoraklı ve Ahmet Sarı, Babil Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, “Aristo'nun Hermenötik İlgisi”, *Siyasî Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, haz. ve çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000, ss. 107-119.
- _____, “Eleştirmenlerime Cevap”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrisa Tartışması*, der. ve ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 259-282.
- _____, “Hermeneutik ve Logosentrizm”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrisa Tartışması*, Hüsamettin Arslan (drl. ve trc.), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 349-342.
- _____, *Güzelin Güncelliği Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*, çev. Fatih Tepebaşılı, Çizgi Kitabevi, Konya 2005.
- _____, *Hakikat ve Yöntem*, C. I, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008.
- Gazali, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, “el-Maznûn bih 'alâ Gayri Ehlih”, *Mecmû' Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire-Mısır ty.
- _____, “el-Maznûnu's-Sağîr”, *Mecmû' Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire-Mısır ty.
- _____, “er-Risâletü'l-ledünniye”, *Mecmû' Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire-Mısır ty.
- _____, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kanûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, “İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm”, *Mecmû' Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire-Mısır ty.
- _____, “Te'vile Dair Genel Kanun el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil”, *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kanûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, nşr. ve ter. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, ss. 104-116.
- _____, *Arayışlar Kitabı el-Munkiz Mine'd-Dalâl*, çev. Osman Güman, İlke Yayıncılık, İstanbul 2015.
- _____, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye ve Te'vilin Temel İlkeleri el-Kanûnü'l-Küllî fi't-Te'vil*, çev. Ahmet Ateş ve Şerafeddin Yalıtıkaya, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Bâtınîliğin İcüyü Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhurî*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2019.
- _____, *Cevâhiru'l-Kur'an*, thk. Muhammed Reşid Rızâ el-Kabbânî, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrût 1411/1990.

- _____, *Dinde Kırk Prensipten*, teh. ve tek. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.
- _____, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine -El-Me'ârifü'l Akliyye-*, çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Mustafa el-Kabbânî ed-Dimeşkî, el-Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır ty.
- _____, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm Dosdoğru Ölçü*, çev. ve haz. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016.
- _____, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, thk. Mahmûd Beycû, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Dimeşk 1413/1993.
- _____, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, nşr. Ahmed Kabbânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, ty.
- _____, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Dâru'l-Endülüs, Beyrût-Lübnân 1967.
- _____, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Zekî Hammâd, Dâru'l-Meymûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', es-Su'ûdiyye-Riyâd ty.
- _____, *Ey Oğul Eyyühe'l-Veled*, çev. Osman Yolcuoğlu, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017.
- _____, *Eyyühe'l-Veled*, thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1431/2010, s. 94-95.
- _____, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Muhammed Ali el-Kutb, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1422/2001.
- _____, *Felsefenin Temel İlkeleri Makâsıdu'l-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- _____, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Hak Yolcusuna Öğütler Ey Oğul/Eyyühe'l Veled Ledünnî İlim Risalesi*, ter. Asım Cüneyd Köksal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.
- _____, *Hakikat Bilgisine Yükseliş "Meâricü'l-Kuds"*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Hüccetü'l-İslam Zeynü'd-Din İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. I, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul ty..
- _____, *Hüccetü'l-İslam Zeynü'd-Din, İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, C. III, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul ty..
- _____, *İki Madnun*, çev. D. Sâbit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1988.
- _____, *İslâm'da Müsamaha Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *İtikadda Orta Yol el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. ve ter. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Kitâbu'l-Erba'in fi Usûliddîn*, thk. Abdullâh Abdulhamîd Urvânî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1424/2003.
- _____, *Kur'an'ın Cevherleri*, çev. Ömer Türker, Hayy Kitap, İstanbul 2014.
- _____, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1971.
- _____, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1975.
- _____, *Meârifü'l-Akliyye*, thk. Abdülkerîm el-Osmân, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1383/1963.

- _____, *Mi'yâru'l İlm İlmî'n Ölçütü*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- _____, *Mi'yâru'l-İlm*, haz. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân, 1971.
- _____, *Mizânu'l-'Amel*, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1964.
- _____, *Mizanü'l-Amel Amellerin Ölçüsü*, ter. Remzi Barışık, Kılıçaslan Yayınevi, Ankara 1970.
- _____, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Mü'miler İçin Yükselme Basamakları*, teh. ve tek. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire-Mısır ty..
- _____, *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*, nşr. ve ter. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", ed. İlyas Çelebi, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, ss. 603-614.
- _____, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Görgün, Tahsin, "İslâm Ahlâkının Kaynakları", *İslâm Ahlâk Esasları*, ed. Tahsin Görgün, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2010, ss. 22-43.
- Görmez, Mehmet, *Gazzâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Gözel, Özkan, "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Varlık ve Öte/ki", *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, ss. 56-70.
- _____, "Levinas: Öte/ki Metafiziktir", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, haz. Erdal Yılmaz, Küre Yayınları, İstanbul 2012, ss. 345-373.
- _____, "Levinas'ta Etik İndirgeme", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 375-407.
- _____, *Varlıktan Başka Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul 2011.
- Greisch, Jean, "Etik ve Ontoloji Bazı Hipokritik Düşüncüler", *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, çev. Onur Doğanay, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 435-450.
- Griffel, Frank, "The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/30, Kasım 2011, ss. 33-62.
- _____, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009.
- Guibal, Francis, "Sorgulayıcı Tınlamalar", çev. Zeynep Cansu Başaren, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, ss. 38-55.
- Gündoğdu, Hakan, "Gazali'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, 2000, 13/3-4, ss. 410-419.
- Habermas, Jürgen, "Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'inin Eleştirisi", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrisa Tartışması*, der. ve ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 200-230.

- _____, “Hermeneutiğin Evrensellik Talebi”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrisa Tartışması*, der. ve ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, ss. 231-258.
- _____, “Modernlik Postmodernliğe Karşı”, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, haz. Jeffrey C. Alexander ve Steven Seidman, çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, ss. 395-408.
- Hafız, Muharrem, *Platon Felsefesinde Khora Varlık, Oluş ve Mekan Üzerine Bir İnceleme*, Dörtmevsim Kitap, İstanbul 2019.
- Halevi, Leor, “The Theologian’s Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazālī”, *Journal of the History of Ideas*, 63/1, 2002, <http://ghazali.org/articles/halevi.pdf> (14.02.2021), ss. 19-39.
- Han, Byung-Chul, *Eros’un İstirabı*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Hartmann, Nicolai, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş, İlya Yayınevi, İzmir 2003.
- Haurani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Heidegger, Martin, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015.
- _____, Martin, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009.
- _____, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2006.
- Heimsoeh, Heinz, *Ahlak Denen Bilmece*, çev. Mermi Uygur, 1978.
- Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, Can Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- Husserl, Edmund, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quetin Lauer, Harper Torchbooks, New York 1965.
- Hümeyra Özturan, “Ahlâki Önermelerin Kaynağı Olarak Akıl”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, ss. 89-105.
- İbn Miskeveyh, *Tezhîbu’l-Ahlâk Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İbn Sina, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *İşaretler ve Tembihler el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- _____, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- İkbal, Muhammed, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul ty.
- İnam, Ahmet, “Ötekiden Ötedekine: Levinas’tan Levnünnass’a”, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, ss. 48-55.
- İşcan, Mehmet Zeki, “Gazâlî’nin İhyâ ve İslah Düşüncesine Genel Bir Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47/3, 2011, ss. 115-134.

- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1997.
- John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Kalın, İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2017.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2018.
- _____, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- _____, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015.
- _____, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyupoğlu, Say Yayınları, 2016.
- Karaman, Hüseyin, “İslâm Ahlâk Filozofları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 43-61.
- _____, *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar)*, STS Kitap Kırtasiye, Rize 2010, s. 213.
- Kaya, Hacı, “İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 3/2, December 2013, ss. 53-65.
- Kaya, Mahmut ve Kaya, M. Cüneyt, “Giriş”, *Kelâm ve Halk İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm el-Kanûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Kearney, Richard, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Kılıç, Cevdet, “İslâm Ahlâkî Açısından Modern Uygulamalı Etik”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 395-452.
- Kılıç, Recep, “Ahlakın Temellendirilmesi Problemi”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç, Ankuzem, Ankara 2006, ss. 201-229.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Kuhn, Helmut, “Edebiyat ve Devrim -Fenomonolojik Bir Taslak-”, *Edebiyat Nedir?*, çev. Şahbender Çoraklı ve Ahmet Sarı, Babil Yayınları, İstanbul 2002, ss. 39-86.
- Kutluer, İlhan, “Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler”, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Sempozyumu*, ed. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 507-533.
- _____, “Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni”, *İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, 3/3-4, 2000, ss. 255-263.
- Küng, Hans, “A Global Ethic in an Age of Globalization”, *Business Ethics Quarterly*, 7/3, Jul., 1997, <https://www.jstor.org/stable/3857310> (12-08-2020), ss. 17-31.
- Leaman, Oliver, “Gazâlî ve Eş'ariyye”, çev. Yaşar Türkben, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 31, 2009, ss. 192-207.
- Levinas, Emmanuel, “Yahudi Geleneğinde Vahiy”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 345-371.
- _____, “Ahit”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 197-217.

- _____, “Aşknlık ve Kavranılrlık”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, “Aşknlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Hakan Yücefer ve Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss.115-128.
- _____, “Başka'nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 129-146.
- _____, “Eros ve Veludiyet”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 75-87.
- _____, “Eros'un Fenomenolojisi”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 103-114.
- _____, “Etik ve Siyaset”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Cemalettin Haşimi ve Özkan Gözel, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 284-294.
- _____, “Etik ve Sonsuz: Yüz”, *Cogito Aşk*, çev. Ahmet Soysal, S. 4, Bahar 1995, ss. 300-304.
- _____, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 297-346.
- _____, “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, çev. Cevriye Demir Güneş, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 133-150.
- _____, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 241-259.
- _____, “Fenomenolojik Varlık Kuramı I: Bilincin Mutlak Varoluşu”, *Fikir Mimarları Dizisi-29 Levinas*, haz. ve çev. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 89-111.
- _____, “Gerçeklik ve Gölgesi”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Gaye Çankaya, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 58-75.
- _____, “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 41-49.
- _____, “İsrail ve Evrenselcilik”, çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, ss.158-163.
- _____, “Kimliklenme Yolları”, çev. Fatih Taştan, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, ss. 130-134.
- _____, “Laiklik ve Ahlak”, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi-29*, haz. Özkan Gözel, çev. Yusuf Türker ve Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, ss. 329-344.
- _____, “Öteki, Ütopya, Adalet”, çev. Ayşen Ariöz Ete, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, ss. 221-231.
- _____, “Öz ve Çıkarlılık”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Melih Başaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 147-162.

- _____, “Özgürlük ve Buyruk”, çev. Hamdi Özyel, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, ss. 170-181.
- _____, “Reflections on the Philosophy of Hitlerism”, trans. Seán Hand, *Critical Inquiry*, 17/1, Autumn, 1990, <https://www.jstor.org/stable/1343726> (07-10-2019), ss. 62-71.
- _____, “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel ve Zeynep Direk, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 163-190.
- _____, “Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Umut Öksüzan, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 218-240.
- _____, *Trace of the Other*, <http://ewa.home.amu.edu.pl/Levinas,%20The%20Trace%20of%20the%20Other.pdf>, (9.02.2015).
- _____, “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 76-86.
- _____, “Varolansız Varoluş”, *Sonsuza Tanıklık Emmanuel Levinas'tan Seçme Metinler*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 58-75.
- _____, “Yahudilik”, çev. Fatih Taştan, *Tezkire*, S. 38-39, Mayıs-Ağustos 2004, ss. 135-138.
- _____, “Yüzün Ötesi”, çev. Ali Bilgin, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, ss. 655-676.
- _____, *Basic Philosophical Writing*, eds. Adriaan T. Peperzek, Simon Critchley and Robert Bernasconi, Indiana University Press, Bloomington 1996.
- _____, *Beyond the Verse Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole, Indiana University Press, Bloomington Indiana 1994.
- _____, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers Group, Dordrecht 1987.
- _____, *Difficult Freedom: Essay on Judaism*, trans. Sean Hand, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990.
- _____, *Discovering Existence with Husserl*, trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith, Northwestern University Press, USA 1998.
- _____, *Dört Talmud Okuması*, çev. E. Burak Şaman, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.
- _____, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, Columbia University Press, New York 1998.
- _____, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburg 1985.
- _____, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1978.
- _____, *God, Death and Time*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press, California 2000.
- _____, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Maurice Blanchot Üstüne*, çev. Kudret Aras, MonoKL Yayınları, İstanbul 2011.

- _____, *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington 1994.
- _____, *Of God Who Comes to Mind*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford California 1998.
- _____, *On Escape*, trans. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford California 2003.
- _____, *Proper Names*, eds. Werner Amacher and David E. Wellbery, trans. Michael B. Smith, Stanford University Press, Stanford California 1999.
- _____, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2011.
- _____, *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand, Basil Blackwell, Oxford 1989.
- _____, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. Andre Orienne, Northwestern University Press, Evanston Illinois, 1995.
- _____, *Time and The Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, Pennsylvania 1987.
- _____, *Totality and Infinity an Essay on Exteriority*, trans. Alphonsa Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 2007.
- _____, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul 2005.
- Llwyn, John, "Levinas and Language", eds. Simon Critchely and Robert Bernasconi, *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, UK 2004, ss. 119-138.
- Macit, Muhittin, "İmkân Metafiziği Üzerine Gazzâli'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1/3, 1997, ss. 93-141.
- _____, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâi Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Makkreel, Rudolf A., "Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant ile Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak", *Heidegger*, çev. Özgür Aktok ve Metin Bal, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, ss. 309-332.
- Marmura, Michael E., "Al Ghazali", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge University Press, UK 2005.
- _____, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3/ 2, October 1965, <http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v003/3.2marmura.html> (01-02-2014), ss. 183-204.
- _____, "Ghazālian Causes and Intermediaries", *Journal of the American Oriental Society*, 115/1 Jan.-Mar. 1995, <https://www.jstor.org/stable/605311> (15-04-2020), ss. 89-100.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016.
- Moosa, Ebrahim, *Ghazali and The Poetics of İmagination*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill London 2005.
- Mortley, Raoul, *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*, haz. Kurtuluş Dinçer, çev. Zerrin Oral, İmge Kitabevi, Ankara 2000.
- Murray, Edward L., *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul 2008.
- Musa, İbrahim, *Gazzali ve İmgelem Poetikası*, çev. Çağla Taşkın, Hece Yayınları, Ankara 2018.
- Nida, Eugene A., "Theories of Translation", *Languages and Cultures in Translation Theories*, 4/1, 1st Semester 1991, <https://id.erudit.org/iderudit/037079ar> (10.12.2020), ss. 19-32.

- Numânî, Mevlânâ Şiblî, *Gazâlî Hayatı Eserleri Fikirleri*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012.
- Okumuş, Mesut, “Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47/3, Temmuz-Eylül 2011, ss. 27-44.
- Ormsby, Eric, *Makers of the Muslim World Ghazali*, Oneworld Publications, England 2007.
- Özdemir, Şengül, “Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi”, *Milel ve Nihal*, 16/2, 2019, ss. 330-349.
- Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ-Descartes Metafizigi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- Özervarlı, M. Sait “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 505-511.
- Özlem, Doğan, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2004.
- Özturan, Hümeýra, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, Nobel Yayın, Ankara 2015.
- _____, *Akl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbi'de Ahlâkın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Peperzak, Adriaan, *To the Other an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, Indiana 1993.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Platon, “Euthyphron”, *Platon Toplu Diyaloglar*, çev. Selahattin Hilav, Yargı Yayınevi, Ankara ty..
- _____, “Menon”, *Platon Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2009.
- _____, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *Georgias ya da Retorik Üstüne*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1999.
- Ponzio, Augusto, “Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, çev. Hande Koçak, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, ss. 192- 208.
- Rağıb el-İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012.
- Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa, Oneworld, Oxford 2003.
- Rank, Otto, *Hakikat ve Gerçeklik*, çev. Şirin Etik, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Ricoeur, Paul, “Otherwise: A Reading of Emmanuel Levinas's “Otherwise than Being or Beyond Essence””, trans. Matthew Escobar, *Yale French Studies*, N. 104, 2004, ss. 81-89.
- _____, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Hafıza, Unutuş, Tarih*, çev. M. Emin Özcan, Metis Yayıncılık, İstanbul 2012.
- _____, *Yorumların Çatışması Hermenoytik Üzerine Denemeler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2009.

- Rudolph, Kurt, *Gnosis The Nature and History of Gnosticism*, trans. Robert McLachlan Wilson, Harper Collins Publishers, New York 1984.
- Saint Cheron, Michaël de, *Emmanuel Levinas ile Söyleşi*, çev. Işık Ergüden, Alfa Kitap, İstanbul 2013.
- Salanskis, Jean-Michel, “Levinas’a Yöneltilen İtirazlar Üzerine”, çev. Murat Erşen, *Monokl*, ed. Volkan Çelebi, 4/8-9, Sonbahar 2010, ss. 288-302.
- Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2010.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2005.
- Saygın, Alkım, *Levinas Etiğine Giriş*, Kuzgun Kitap, Bursa 2013.
- Schuchter, Wolfgang, “Dinin Geleceği”, çev. Nuran Yavuz, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, eds. Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2017, ss. 288-301.
- Seidman, Steven, “Tözsel Tartışmalar: Ahlak Düzeni ve Toplumsal Bunalım”, *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, eds. Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2017, ss. 251-273.
- Smith, Margaret, *Al-Ghazālī the Mystic*, Hijra International Publishers, Lahora 1983.
- Soysal, Ahmet, *Birlikte ve Başka I ve II*, MonoKL Yayınları, İstanbul 2011.
- Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- Tatar, Burhanettin, “Din ve Ahlâk İlişkisi”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 21-40.
- _____, “Ahlakın Kaynağı Sorunu”, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, ed. Lokman Çilingir, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 11-33.
- _____, “Akıl”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003, ss. 185-199.
- _____, “Bilinmeyen Alan (Terra Incognita)’ın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu”, *FLSF*, S. 30, Güz 2020, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> (10.12.2020), ss. 1-16.
- _____, “Gazali’de Metin-Yorum İlişkisi”, *İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, 3/3-4, 2000, ss. 429-440.
- _____, “Gerçek ile Kurgu Arasında “Öteki””, *Milel ve Nihal*, 2/2, Haziran 2005, ss. 5-18.
- _____, “Hilmi Yavuz’da Retorik Mekan Olarak Medeniyet Sorunu”, *Granada*, S. 4, Kasım 2013, ss. 65-68.
- _____, “Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu”, *İslâmiyât*, 3/2, Nisan-Haziran 2000, ss. 45-60.
- _____, “Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal*, 14/1, Ocak-Haziran 2017, ss. 64-76.
- _____, “Siyasi Hermenötik Sorunu Hakkında Bazı Notlar”, *Siyasî Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, haz. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000, ss. 159-173.
- _____, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- _____, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.

- _____, *Üç Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, “Anlamanın Tabiatı ve Kur’an’ı Anlama”, *Eskiyeini Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S. 27, 2013, ss. 123-129.
- Taylan, Necip, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-Mantık-İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994.
- Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2019.
- Tepe, Harun, *Teorik Etik' Etiğin Bilgisel Sorunları*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2016.
- _____, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2011.
- Timuçin, Afşar, “Sunuş”, Gottfried Wilhem Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Yeni Gün Haber Ajansı Basım ve Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Tomasz Kuninkski, “Is political Life A Happy Life According to Aristotle”, *Diametros*, N. 8, Czerwiec 2006, 56-67, <https://diametros.uj.edu.pl/serwis/pdf/diam8kuninski.pdf> (12.02.2019), ss. 56-67.
- Treiger, Alexander, “Al-Ghazālī's Classifications of the Sciences and Description of the Highest Theoretical Science”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/30, 2011/1, ss. 1-32.
- Tûsî, Nasîreddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. A. Vahap Taştan ve Habil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017
- Türk, Duygu, *Öteki, Düşman, Olay Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Türker, Ömer, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kara, Küre Yayınları, İstanbul 2012, ss. 55-85.
- Türker, Sadık, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.
- Umaruddin, Muhammad, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzâlî*, Adam Publisheer, Delhi 1996.
- Utku, Ali, “Ludwing Wittgenstein: İki Kere Felsefe”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, İstanbul 2012, ss. 205-263.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.
- _____, *Varlık ve Oluş*, Ankara Basımevi, Ankara 1968.
- Van Riessen, Renée D.N., *Man as a Place of God Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Springer, The Netherlands 2007.
- Vasseleu, Cathryn, *Işığın Dokusu Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty'de Görüş ve Dokunuş*, çev. Aydın Sarıkaya, Öteki Yayınevi, Ankara 1999.
- Vural, Mehmet, “İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 361-392.
- Watt, W. Montgomery, “The Study of Al-Ghazālî”, *Oriens*, 13/14, 1960/1961, <https://www.jstor.org/stable/1580308> (15. 02. 2020), ss. 121-131.
- _____, *İslam Nedir?*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993.

- _____, *Müslüman Aydın Gazali Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1989.
- Wensinck, Arent Jan, “Ghāzālī’s Mishkāt Al-Anwār (Niche of Lights)”, <https://www.ghazali.org/articles/wensinck-1941.pdf> (20.01.2020), ss. 192-212.
- Whittingham, Martin, *Al-Ghazālī and the Qur’ān One Book, Many Meanings*, Routledge, New York 2007.
- Wilhauer, Monica, *Gadamer’s Ethics of Play Hermeneutics and The Other*, Lexington Books, USA 2010.
- Wyschogrod, Edith, “Ethics As First Philosophy: Levinas Reads Spinoza”, *Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*, 40/3, Fall 1999, <https://www.jstor.org/stable/41468191>, (07-10-2019), ss. 195-205.
- Yakûbî, Şeyh Muhammed, *Gazzâlî’nin Mektupları Fedâilu’l-enam min resâili Hucceti’l-İslâm*, çev. Merve Kelebek, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2017.
- Yıldız, Mustafa, “Gazâlî’nin Akıl Eleştirisi”, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, Ocak 2011, ss. 71-85.
- Zehragül Aşkın ve Hüseyin Çelik, “Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer”, *Beytülhikme*, 5/2, 2015, ss. 1-32.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Gök, Ağaç Yayınları, İstanbul 2007.

ÖZ GEÇMİŞ

Şengül Özdemir Zeytinburnu İmam Hatip Lisesi'nden sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2006 yılında mezun oldu. 2014 yılında OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda "Çevre Etiğinin Dilsel Boyutu: Felsefi Bir Analiz" başlıklı teziyle Yüksek Lisans programını bitirdi. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak görev yapmakta olup orta derecede İngilizce ve Arapça bilmektedir. Tezhip sanatı, müzik ve felsefe ilgi konuları arasında yer almaktadır.

ORCID ID: 0000-0001-9921-0873

Yayımlanmış Çalışmalar:

1. Şengül Özdemir, "Çevre Etiğinin Dilsel Boyutu -Bir Analiz-", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 13/50, 2017, ss. 31-51.
2. Şengül Özdemir, "Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi", *Milel ve Nihal*, 16/2, 2019, ss. 331-349.